

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

ANDREA DAL PRA DE DEUS

A TRADIÇÃO DO PENSAMENTO FILOSÓFICO CRISTÃO ATRAVÉS DA VIDA E  
DA OBRA DE VALÉRIO DO BIERZO: IDENTIDADE E TRAJETÓRIA DA  
SANTIDADE (*HISPANIA*, SÉCULO VII)

CURITIBA  
2014

ANDREA DAL PRA DE DEUS

A TRADIÇÃO DO PENSAMENTO FILOSÓFICO CRISTÃO ATRAVÉS DA VIDA E  
DA OBRA DE VALÉRIO DO BIERZO: IDENTIDADE E TRAJETÓRIA DA  
SANTIDADE (*HISPANIA*, SÉCULO VII)

Tese apresentada ao curso de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em História.

Orientador: Prof. Dr. Renan Frighetto

CURITIBA  
2014

Dedico este trabalho a um grande amigo o qual sempre  
vou amar: Daniel Arpelau Orta (1985-2013).  
Que Deus me console de sua ausência neste mundo.

## AGRADECIMENTOS

- “Quando eu me exasperava e se me atormentava o coração, eu ignorava, não entendia, como um animal qualquer. Mas eu estarei sempre convosco, porque vós me tomastes pela mão.” (Salmo 72). Muito Obrigada Deus por aumentar a minha fé e guiar meus passos nesta trajetória.
- Minha gratidão aos meus pais: agradeço a vocês, José e Denir, pelo sustento, material e emocional, que desde sempre, firmemente, acompanharam. Com carinho, destaco a lembrança de minha avó materna, a “nona” Cecília, incentivadora de meus estudos, que não viveu para testemunhar a concretização deste trabalho, mas que compartilha desta conquista.
- Muito Obrigada Rafael Pitarch Forcadell por todo carinho e porque me deixou calma e segura para prosseguir, principalmente, naqueles dias mais difíceis. Também, agradeço-lhe, imensamente, pela ajuda com os gráficos, mapa, slides da apresentação oral e melhorias da concepção visual da apresentação do trabalho.
- Não posso me esquecer dos amigos e pessoas queridas que permaneceram ao meu lado, apoiando a finalização deste trabalho: Paulo Romanowski; Angela Pitol; Ana Lúcia Nogueira; Meiry e Eduardo Medeiros. E tantos outros que com uma palavra ou gesto foram positivos.
- Agradeço ao meu orientador prof. Dr. Renan Frighetto por ter me apresentado à *Hispania* tardo-antiga e a personagens tão interessantes como o monge Valério. Muito Obrigada pelas orientações ao longo destes anos (2003-2013).
- Minha gratidão a Ronaldo de Souza Woitechen, pelo auxílio na leitura e tradução para o português do manuscrito em latim, nos primeiros anos da pesquisa, e por sua contribuição na revisão do texto final.
- Agradeço ao CAPES pela bolsa de estudos que me proporcionou subsídios para escrever esta tese.
- Agradeço às pesquisadoras do NEMED, pelas contribuições acadêmicas na melhoria deste trabalho: Fátima Regina Fernandes Frighetto (UFPR), Adriana Mocelim (PUC-PR) e Marcella Lopes Guimarães (UFPR).

Pois esta vida presente é vã, a honra recebida é temporária e a memória deste mundo é breve. Com efeito, é mais abençoado ir à frente libertar do que procurar a liberdade após a servidão. (VALERIO DO BIERZO)

## RESUMO

Segundo a perspectiva cristã, o início e o fim da humanidade são designados por Deus. Nessa coerência teleológica, a santidade é um conceito da mística cristã que projeta a salvação por meio da Graça divina e do livre-arbítrio alinhado com os ensinamentos bíblicos. Por isso, gerações de filósofos cristãos dedicados ao estudo da exegese bíblica têm se utilizado da razão para estruturar princípios coordenadores da consciência da mensagem da verdade. Essa filosofia cristã, portanto, promove o desenvolvimento de possíveis meios de ascensão para a santidade. Valério do Bierzo, na *Hispania*, no século VII, deixou-nos indícios de que ambicionava compreender esses ensinamentos filosóficos e, por meio de sua trajetória de vida, nos expõe a identidade de um santo.

Palavras-chave: Valério do Bierzo - filosofia cristã - identidade da santidade.

## **ABSTRACT**

According to the Christian perspective, the beginning and the end of humanity are appointed by God. Within this teleological coherence, holiness is a concept of Christian mysticism that designs salvation through divine Grace and free will in line with biblical teachings. Therefore, generations of Christian philosophers devoted to the study of biblical exegesis have used reason for structuring coordinating principles for the awareness of the message of truth. This Christian philosophy, therefore, promotes the development of possible means of ascent to holiness. Valerius of Bierzo, in Hispania, in the seventh century, has left us evidence that he aspired to understand these philosophical teachings and through his life story exposes us the identity of a saint.

Keywords: Valerius of Bierzo - Christian philosophy - identity of the holiness.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Identidade e trajetória da santidade para Valério.....	101
Gráfico 1 – Práticas preferidas nas regras monásticas.....	110
Gráfico 2 – Quantificação das virtudes nos registros de autoria de Valério e em textos por ele copiados e organizados como uma compilação hagiográfica.....	130
Gráfico 3 – Quantificação das práticas monásticas nos registros de autoria de Valério e em textos por ele copiados e organizados como uma compilação hagiográfica.....	131
Figura 2 – Pensamento de Valério.....	147
Mapa 1 – <i>Hispania</i> , século VII.....	149
Figura 3 – Quadro Comparativo.....	157



## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>1</b>
1.1 UMA VISÃO HISTÓRICA DA <i>ECCLESIA</i> : COMPREENSÃO E SIGNIFICADO....	4
1.1.1 <i>Tempora Christiana</i> : formação da <i>Ecclesia</i> .....	7
1.1.2 A <i>Ecclesia</i> e a sua estrutura hierárquica.....	11
<b>2 TRADIÇÃO MONÁSTICA.....</b>	<b>18</b>
2.1 O MONGE VALÉRIO DO BIERZO.....	33
2.2 A SANTIDADE NA TRADIÇÃO MONÁSTICA DE VALÉRIO DO BIERZO.....	36
2.2.1 Estado de exercício contínuo da santidade.....	45
2.2.2 A Graça.....	51
2.2.3 Texto bíblico como critério de verdade.....	53
2.2.4 Dependência de Deus.....	56
2.2.5 Livre-arbítrio exercido para a busca do Bem.....	60
2.2.6 A tentação diabólica.....	62
2.2.7 Noção de História.....	64
2.3 CONTEXTO SOCIAL E RELIGIOSO DO BIEZO NA ÉPOCA DE VALÉRIO.....	66
<b>3 A TRADIÇÃO DA FORMAÇÃO CULTURAL NO PENSAMENTO FILOSÓFICO CRISTÃO DE VALÉRIO DO BIERZO.....</b>	<b>70</b>
3.1 INFLUÊNCIAS.....	75
<b>4 EXPRESSÃO DA SANTIDADE.....</b>	<b>102</b>
4.1 REGRAS MONÁSTICAS.....	106
4.2 HAGIOGRAFIAS.....	113
4.3 CONCÍLIOS HISPANO-VISIGODOS.....	132
4.4 ESCRITOS DE AGOSTINHO DE HIPONA, ISIDORO DE SEVILHA E GREGÓRIO MAGNO.....	136
<b>5 A TRAJETÓRIA DE VALÉRIO COMO TRAJETÓRIA DA SANTIDADE: OS SEIS ESTÁGIOS DE SANTIDADE DE VALÉRIO.....</b>	<b>148</b>
<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>158</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>168</b>
FONTES PRIMÁRIAS.....	168
FONTES SECUNDÁRIAS.....	170
HISTORIOGRAFIA.....	171

## 1 INTRODUÇÃO

Nas páginas a seguir, o leitor será guiado – de uma maneira breve, mas que destaca os importantes acontecimentos históricos que colaboraram para a correspondência entre os ensinamentos de Cristo e a conformação que os homens passaram a dar a Sua mensagem – ao ambiente em que se cunhou a tradição filosófica do cristianismo. Para tal é indicado que se compreenda a perspectiva da existência da *Ecclesia* segundo um mistério, que possui sua justificativa teológica, como também a hierarquização dos seus membros institucionalmente, correspondendo ao contexto histórico. Deve ser notada a diretiva bastante clara de atribuição de funções específicas a cada modo de vida que se pretenda exercer segundo os princípios filosófico-doutrinários.

Após essa integração contextual, o relevante papel do monasticismo será destacado no primeiro capítulo. Decorrente de um decisivo fomento doutrinário, realizado principalmente por bispos, o cristianismo abraça uma maneira de viver correspondente a uma forma ideal de vida terrena: a dedicação irrestrita à ascese. Dentro dessa proposta, a observância aos critérios do texto bíblico e de tratados filosóficos projetou a possibilidade de uma trajetória para a santidade. Inicialmente realizada de forma individual no Oriente e depois conformada como diretivas coletivas dentro de um mosteiro, a expressão monástica é, sem dúvida, amalgamada pela tradição filosófica e teológica daqueles que aspiram à santificação. Entre estes, Valério do Bierzo, monge que viveu na *Hispania* do século VII, interessa-nos sobremaneira.

Na sequência, portanto, envolveremos o leitor com este personagem, expondo-lhe, nos capítulos seguintes, a trajetória para a santidade de Valério, envolvida entre influências de leituras, acontecimentos experimentados em suas escolhas de vida e a exposição de expressões de santidade com que o mesmo entrou em contato. Desse modo, o leitor poderá compreender a coerência da identidade da santidade de Valério do Bierzo através daquilo que lhe foi exposto. Nesse aspecto, análises documentais diversas – as quais abrangem regras monásticas, concílios, hagiografias e escritos filosóficos, bem como textos doutrinários – guiarão o leitor pelos elementos constitutivos da identidade da santidade. Os gráficos e esquemas, que organizam estas ideias ao longo do texto,

auxiliarão na visualização da erudição do monge bergidense. Os rodapés que contêm trechos exemplificadores da articulação entre as leituras realizadas por Valério e seu próprio parecer devem ser considerados com atenção, visto que iluminam a articulação peculiar deste monge para conferir princípios norteadores da santidade engendrados pela tradição filosófica cristã. A par dos significados dessas informações, conformadas por uma baliza historiográfica acerca da santidade, o leitor poderá conferir a sustentação de uma via para a santidade construída ao longo da trajetória monástica de Valério.

Retirado às montanhas do Bierzo – clara referência retórica a uma espécie de deserto interior mais do que à íngreme geografia –, Valério redigiu um conjunto de textos que podem ser considerados autobiográficos devido à narrativa em forma de memória que retoma períodos anteriores à sua redação e os dota de significação pessoal. Nesses textos, as práticas religiosas, a postura moral, as experiências místicas e, principalmente, a conquista de sua serenidade espiritual, entretecidas por eventos de dificuldades, angústias e estados calamitosos, revelam princípios dispostos pela tradição filosófica cristã na sustentação argumentativa de Valério. Consciente de conceitos – como os de livre-arbítrio, Graça, natureza do mal, dentre outros –, que se inspiram notadamente em Agostinho de Hipona, há a identificação da santidade com a constância de esforços.

Notoriamente, Valério correlaciona-se com a definição agostiniana da alma com capacidade de julgamento natural, a qual prefere a Sabedoria ao erro e o repouso à dificuldade<sup>1</sup>, expressa *ipsis litteris* em sua autobiografia. Portanto, no desfecho, o leitor terá acompanhado a exposição de uma vida dedicada à busca pela verdade por meio da compreensão de que no decorrer dos esforços e do tempo é que se alarga a clareza dos princípios de Deus: “todo aquele que se dirige para a sabedoria constata, olhando e considerando as criaturas do universo, que essa sabedoria revela-se a ele, no caminho”<sup>2</sup>. De tal modo, Valério desenvolverá seus textos autobiográficos, correlacionando os locais pelos quais passou durante sua prática de vida eremita com aprendizados de santificação, os quais contribuem para que se aprimore tanto pela experiência quanto pela fé. Esses locais são o caminho percorrido por Valério, no qual cada passo parece dirigir progressivamente,

---

<sup>1</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. **O Livre-arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1995, p.215.

<sup>2</sup> Ibid., p.132.

conforme a ordem, em tempo oportuno, um lugar na morada da santidade – o que é apresentado no último capítulo.

Finalizamos, portanto, exatamente versando sobre esse caminho ou trajetória, que se identifica com a santidade, visto que é coerente com a tradição filosófica, teológica e doutrinária do cristianismo. Caminhando em direção às realidades da eternidade, Valério demonstra compreender que o ensino da fé possui a mais alta autoridade<sup>3</sup>, por isso enlaça sua salvação pessoal à instrução de quem lhe pedir auxílio, alargando seu papel de monge ao de professor/tutor e guia espiritual. Evidencia-se que Valério articula seu pensamento com conteúdos de sua memória, bagagem de erudição pelos estudos e práticas monásticas, e com suas experiências em lugares/espacos físicos que lhe fazem recordar o inventário de sua atividade ética, religiosa, cultural e intelectual. Esses locais, em número de seis, fazem parte de um ornamento retórico de sua narrativa, em hipótese, referentes à “ruminação” dos estudos sobre a espiritualidade que lhe propiciam internalizar método e prática em um conteúdo próprio, produtor de seus escritos autobiográficos. Nesse ponto, considerar a ilustração da linha temporal na figura que finaliza o capítulo será conclusivo para o leitor.

Posto isso, as considerações finais arrematam o que apresentamos como problemática e ensejam os pontos conclusivos de nossa pesquisa. A motivação da escrita de suas memórias é a necessidade de exemplos de santificação para afirmar o cristianismo na região do Bierzo, legando a narrativa de uma vida monástica desenvolvida sob uma ascese correspondente à tradição filosófica da patrística como meio de expressão da santidade. A trajetória de vida de Valério, visto que de busca da santidade, orienta-se para uma conduta moral adequada ao cristianismo. Em uma região amplamente paganizada e com um clero local bastante negligente, na visão de Valério, para com o testemunho da fé cristã, este monge santo rivalizava com falsos religiosos. Estes, somados aos desafios interiores de Valério, foram vencidos pela constância das práticas monásticas e por seu envolvimento no aprofundamento espiritual propiciado pela herança literária da patrística, que junto ao tempo e aos locais propícios fomentaram dons espirituais em Valério, identificando-o com as características de um santo.

---

<sup>3</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. **O Livre-arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1995, p.219.

## 1.1 UMA VISÃO HISTÓRICA DA *ECCLESIA*: COMPREENSÃO E SIGNIFICADO

Remontar elementos de maneira coerente sobre a história da Igreja requer mais do que aplicação de método histórico: torna necessário o estabelecimento de que o sujeito Igreja, segundo a perspectiva da fé cristã, é um mistério. Deve-se compreender que há aparato filosófico referente à narrativa teológica da História da Igreja. Nesses termos, a estruturação da narrativa da História da fé cristã é descrita como uma sucessão de eventos que aconteceram com aqueles que após a vinda de Cristo continuaram defendendo suas ideias sobre a Revelação de que Deus se fez homem por meio de Cristo e que este sacrifício estabelecia uma aliança. A perspectiva da fé cristã sob ação de um mistério significa que os eventos são ordenados pela Sabedoria de Deus segundo um propósito. A Igreja é a representação da unidade dos fiéis, chamada pela tradição de *Ecclesia*, representada como assembleia<sup>4</sup>, que consiste essencialmente no colegiado de seus líderes. Por isso, o termo *Ecclesia* é mais adequado a referências durante a Antiguidade Tardia<sup>5</sup>, já que no final do primeiro século e início do segundo a institucionalização eclesiástica é uma necessidade.

Os cristãos passaram de pequenas comunidades de fiéis, nas quais homens e mulheres de um nível sensivelmente elevado, tanto religioso como humano, integravam-se<sup>6</sup>. Segundo Eusébio de Cesareia em *Historia Eclesiástica*<sup>7</sup> – obra em que este bispo do século IV apresenta em 10 livros a história dos primeiros séculos do cristianismo –, após a morte de Cristo, o seu discipulado – que na linha direta

<sup>4</sup> O Novo Testamento grego usa a palavra *ekklesia* no singular e no plural, ou seja, tanto para referir-se a uma comunidade cristã específica – uma igreja local (Mt 18: 17; At 8: 1; 14: 23; Rm 16: 5; 1 Co 1: 2; 4: 17; Fp 4: 15; Cl 4: 15-16; Ap 2: 1) –, quanto a um conjunto dessas comunidades, geralmente localizadas em uma determinada região (At 15: 41; Rm 16: 4,16; 1 Co 7: 17; 2 Co 8: 1; Gl 1: 22; 1 Ts 2: 14; 2 Ts 1: 4; Ap 1: 4). Cf. KAUFMANN, T. **História ecumênica da Igreja**, v.1 - Dos primórdios até a Idade Média. São Paulo: Loyola, 2012, p.22.

<sup>5</sup> Segundo Isidoro de Sevilha, *ecclesia* representa a assembleia, porque “chama” (*convoca*) a seu seio todos os homens, e *catholica* refere-se ao universal. (Cf. ISIDORO DE SEVILHA. **Etimologías**. Madrid: BAC, 2009, VIII, 1, p.677).

<sup>6</sup> ORLANDIS, J. **Europa e sus raíces cristianas**. Madrid: Rialp, 2004, p.21.

<sup>7</sup> “O objetivo central da obra é sublinhar que Jesus, o ponto de união entre as antigas e novas profecias, o *Logos* divino encarnado, transmitiu aos apóstolos a revelação e estes, à Igreja, que, guiada por Deus, conservou-a intacta, mesmo enfrentando perseguições e heresias, até a sua vitória final sobre o Estado pagão” (SILVA, A. C. L. F. da. Reflexões sobre os martírios, a obra *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesaréia e a hagiografia cristã. In: CICLO DE DEBATES EM HISTÓRIA ANTIGA - Dialogando com Clío, 18, I 2008, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: Lhia, 2008, p.6. CD-ROM.).

contava com os 12 apóstolos (sendo Matias substituto de Judas) e por volta de 70 discípulos, conforme testemunho de Paulo – estabeleceu através da oração e imposição de mãos a ordenação de alguns diáconos<sup>8</sup>. Através de um elo entre os Patriarcas do Antigo Testamento e o Jesus Cristo do Novo Testamento, Eusébio apresenta, por meio de genealogia e testemunhos, aqueles que são os discípulos do Salvador, suas virtudes e atuação pastoral, bem como as Igrejas que começam a se estabelecer: “propagavam cada vez mais a pregação e espalhavam as sementes salutares do reino dos céus em toda extensão da terra habitada”<sup>9</sup>. Ademais, é significativa sua referência ao ascetismo, presente na vida da *Ecclesia* desde o início: as referências a jejuns e vigílias praticadas pelos apóstolos estão presentes.

A partir da adesão de S. Paulo à *Ecclesia* e de sua postura de organização dos cristãos<sup>10</sup>, a história da “Igreja” agrega a característica de direção espiritual sobre as ações dos homens institucionalizados eclesiasticamente para dirigirem a fé cristã<sup>11</sup>. A incorporação de S. Paulo ao apostolado narrada pela Teologia bíblica acontece por meio de uma aparição de Jesus Cristo. Nesse evento, uma pergunta significativa para essa ação de Deus sobre a *Ecclesia* é narrada: Paulo absorto em sua experiência sobrenatural é preenchido pela Voz: “Paulo, Paulo, por que me persegues?”<sup>12</sup>. Esta indagação condensa uma justificativa da existência de uma legitimidade na *Ecclesia*, dada pelo próprio Deus Encarnado, Jesus Cristo. Esse episódio também estabelece um grande mistério, uma vez que Paulo, formado segundo uma cultura helenístico-judaica, perseguia os cristãos. Desse modo, se seguirmos a coerência da crença no mistério de que Deus orienta os acontecimentos às diretivas da *Ecclesia*, os cristãos e Jesus correspondem-se. A revelação de Jesus a Paulo define o estabelecimento de que a *Ecclesia* é a continuidade, ao longo da história, do mistério da Encarnação<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> EUSEBIO DE CESAREIA. **História eclesiástica**. São Paulo: Paulus, 2000, p. 65, 72.

<sup>9</sup> Ibid., p.163.

<sup>10</sup> MORESCHINI, C. **História da filosofia patrística**. São Paulo: Loyola, 2013, p.12.

<sup>11</sup> “Apesar de ter ficado prostrado e ser instruído pela voz divina e celeste, [Paulo] foi enviado a um homem para receber de suas mãos os sacramentos, e ser incorporado à Igreja” (AGOSTINHO DE HIPONA. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002, p.35).

<sup>12</sup> A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2010, At. 9: 4, p.1916.

<sup>13</sup> CAVACA, O. 'Em Cristo' O Princípio Fundante da Eclesiologia Paulina. **Revista de Cultura Teológica**. São Paulo, v. 17, n. 67, 2009, p.117-138.

A organização dos cristãos por meio da *Ecclesia*, necessária, portanto, na lógica do mistério, corresponde ao próprio corpo de Cristo<sup>14</sup>. De modo que estudar a *Ecclesia* ao longo do tempo é também compreender o que Cristo representa para os cristãos, ao longo da história. Assim, Eusébio expressa:

Os autores [dos Evangelhos] inspirados e verdadeiramente dignos de Deus, isto é, os apóstolos de Cristo em grau extraordinário purificavam suas vidas e ornaram suas almas com todas as virtudes. Tinham, contudo, conhecimento elementar da língua. Encheram-se, porém, de coragem, por ação da força divina e miraculosa, que lhes outorgara o Salvador. Não sabiam transmitir ensinamentos do Mestre, nem tentaram realizar isto pela persuasão e a arte de argumentar. Somente utilizavam a manifestação do Espírito divino que com eles colaborava e o poder taumatúrgico de Cristo a operar através deles. Anunciaram o reino dos céus a todo o orbe habitado, sem a menor preocupação de escrever livros<sup>15</sup>.

É evidente que Eusébio, como membro da *Ecclesia*, compreende a trajetória do discipulado por meio do mistério: os planos de Deus guiam os homens a fim de constituírem um corpo social que será responsável por preservar a memória de Cristo. O trecho acima é exortativo nesse sentido, atribuindo à ação do Espírito Santo a integridade da mensagem.

Note-se que desse cenário de discípulos com conhecimentos rudimentares, com exceção de S. Paulo, amplia-se para um espaço que congrega os mais diferentes graus de erudição. O mesmo texto de Eusébio nos apresenta a participação de personalidades da época nessa *Ecclesia*, como Orígenes, destacado tanto pelo seu ascetismo como pela dedicação aos estudos das Sagradas Escrituras. Como veremos a seguir, a fé cristã aderiu-se a diferentes classes sociais, o que pôde propiciar a incorporação de “categorias de instrução” sobre seus membros, as quais providenciaram certo grau de organização e institucionalização.

---

<sup>14</sup> ALMEIDA, A. J. de. A origem dos presbíteros-episcopos na igreja do Novo Testamento (I). **Revista Perspectiva Teológica**. Belo Horizonte, v. 32, n. 88, set./dez. 2000, p.329-362. “A Igreja é, com efeito, o corpo de Cristo, conforme ensina a doutrina apostólica [...] Cristo o abraça com o vínculo da unidade e da caridade, como se estivesse unido em salutar liame” (AGOSTINHO DE HIPONA. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002, p.55).

<sup>15</sup> EUSEBIO DE CESAREIA. **História Eclesiástica**. São Paulo: Paulus, 2000, p.144.

### 1.1.1 *Tempora Christiana*<sup>16</sup>: formação da *Ecclesia*

Após a morte de Cristo, os primeiros registros de que historiadores preocupam-se em anotar o movimento dos cristãos ocorreram quando o processo de mesclar culturas, o helenismo, iniciado por Alexandre Magno, já havia se efetivado. O helenismo proposto inicialmente 300 anos antes de Cristo por este líder do Império Grego havia tomado conta da rotina dos romanos que valorizavam essa perspectiva de que diferentes tradições cruzadas, propiciadoras de efervescência cultural, eram um ponto positivo na sociedade<sup>17</sup>. A partir do século II, há uma adaptação da mensagem do helenismo que propunha aculturação.

O cristianismo, compreendido por meio da *Ecclesia*, sofrera uma romanização, mas também uma germanização e africanização. Os membros da Igreja, portanto, a partir desta constatação, ponderam o modo e a medida com que a fé pode absorver destas culturas conceitos e categorias de pensamento sem, contudo, utilizar interpretações fora da coerência bíblica.

A filosofia da *Ecclesia* desses primeiros tempos, a que nos referiremos como filosofia patrística, compreende coordenadas literárias e filosóficas do cristianismo. Sob o aspecto literário o século II representa uma supremacia cultural, bastante notada na parte de língua grega do Império dos romanos, como os territórios da Ásia Menor e Egito. As correntes filosóficas do platonismo, aristotelismo e estoicismo eram discutidas nas escolas oficiais do Império. Essa formação cultural propiciou o desenvolvimento de produções de gêneros literários tradicionais como poesia e historiografia, além de produções oratórias, jurídicas e técnicas<sup>18</sup>. No ambiente da *Ecclesia*, o desenvolvimento da tradição filosófica acompanha essa erudição. Uma refinada retórica e uma ampla base de cultura geral, vertentes de língua latina e grega, integram a elaboração da compreensão da mensagem de Cristo.

---

<sup>16</sup> “Quamobrem quia ad id temporis peruentum est, quo et Dominus Christus hunc mundum primum aduentu suo inlustravit regnumque Caesari tranquillissimum dedit, hunc quoque sextum libellum hoc fine concluderim: ut germinantia **tempora Christiana** magisque [...]” PAULUS OROSIUS. **Historiarum Adversum Paganus** - Libri VII. Ed. Karl ZANGMEISTER. Heidelberg: [s.n.], 1881, VI, 22,9-10 (grifo nosso).

<sup>17</sup> MORESCHINI, C. **História da filosofia patrística**. São Paulo: Loyola, 2013, p.12-16.

<sup>18</sup> Ibid., p.21.



O público culto, que costumeiramente era formado pela aristocracia senatorial da mais alta carreira burocrática, passa a ser representado por vastos estratos de diferentes origens. Os escritores passam a ser étnica e culturalmente mistos, haja vista que não mais são escritores gregos ou latinos, mas escritores em grego ou latim, cuja verdadeira nacionalidade é a cidadania romana. Outro fato importante é que ao lado das culturas dominantes situam-se as locais. Algumas se vangloriam de grandíssima antiguidade como as da Síria, da Ásia Menor e do Egito.

Na segunda metade do século II os apologistas desenvolveram uma identificação entre Deus e Cristo por meio da ideia de *Logos*. Para eles, Deus se manifesta na história para propiciar conhecimento de suas verdades ao homem. Os filósofos gregos obtiveram seu conhecimento inspirando-se apenas “numa parte do *Logos*”. Ademais, o homem depende de suas capacidades intelectuais – as quais são por natureza limitadas – para compreender a mensagem de Deus. Necessita-se, então, da Graça, que aos cristãos foi dada pela presença de Cristo. Desse modo, a diferença entre helenismo e cristianismo é interpretada em sentido teológico como diferença entre natureza e graça<sup>19</sup>.

O agir de Deus na História, presente na tradição judaica, concretiza-se com a Encarnação. A *Ecclesia*, portanto, é a reunião da consciência de como viver e pensar segundo o *Logos* divino. A mensagem de Cristo é a mensagem da salvação e da verdade. Esse conceito de verdade é o objeto de explicação da tradição filosófica cristã e sua compreensão delimita a salvação. A possibilidade de fazer o bem ou o mal consiste no livre-arbítrio que Deus deu aos homens. Desse modo, depende do desenvolvimento de virtudes condizentes com essa tradição filosófica a incorporação do homem no âmbito da santidade.

A santidade é como um “casamento” entre a raiz do conhecimento e o desenvolvimento de virtudes. Exige um processo de “assimilação”, um estado de “*status erectus*”, que significa contemplação. Esse estado é proposital de uma ascese cotidiana, pois é exatamente no ato de não voltar a atenção para o próprio cuidado de si, seja pelo alimento, seja pelo impulso das paixões, que a

---

<sup>19</sup> MORESCHINI, C. **História da filosofia patrística**. São Paulo: Loyola, 2013, p.74.

contemplação acontece: reconhece-se Deus no próprio espírito do homem, encontra-se com o Espírito Santo<sup>20</sup>.

A exigência da ascese parte da crença de que a realidade terrena deve ser contraposta radicalmente pelo homem para que este perceba o quanto é mutável e instável, de modo que apenas a realidade espiritual é purificada de deformidade. A salvação representa a vida eterna e sua busca durante a vida terrena faz parte da seara da santidade. Materialmente, esta santidade é absorvida pela tradição filosófica cristã a partir da morte de mártires cristãos, os quais tornaram visível a condição da crença em uma verdade em detrimento de outras. A santidade, de fato, a partir do Império dos romanos, representou uma experiência histórica concreta, porque, por meio da unificação de diferentes povos e culturas – que, apesar disso, mantiveram durante séculos suas identidades próprias e separadas – sob a égide de um poder centralizado, estabilizaram-se incongruências. Desse modo, o Império Romano testemunhou um período de contexto sócio-político estável conhecido como *pax romana*. É nesse período que Jesus nasce e também se estabelece o culto ao imperador. Ambos os eventos desencadeiam o fenômeno da santidade dos mártires, aqueles que morreram por professarem a fé cristã.

Tais perseguições eram feitas inicialmente pelos judeus. São Paulo desenvolve sua contribuição na tradição da filosofia cristã exatamente nesse contexto de perseguições<sup>21</sup>. Depois, são os imperadores que iniciam uma perseguição aos cristãos por se negarem a prestar-lhe culto: ao se converter ao cristianismo e tornar-se apóstolo de Cristo, Paulo passa a ser perseguido pelo Imperador Nero até por volta de 60 anos após Cristo, quando, sob ordens do mesmo imperador, ao lado do Apóstolo Pedro, sofre martírio.

O martírio é um episódio importante a ser compreendido se desejarmos estabelecer a identidade da santidade cristã. A morte dos mártires revela que a santidade cristã implica uma decisão em somente obedecer ao que faz parte daquilo

<sup>20</sup> MORESCHINI, C. **História da filosofia patrística**. São Paulo: Loyola, 2013, p.553.

<sup>21</sup> A partir de Paulo estabelece-se que a fé possui um valor cognoscitivo próprio e de natureza inteiramente diferente, em comparação com o conhecimento da razão e do intelecto. Na Carta aos Coríntios, Paulo estabelece três dimensões para o homem através de sua participação no divino através da fé: corpo, alma e espírito. A Sabedoria Divina preenche uma nova estatura ontológica no homem. Cf. REALE, G; ANTISERI, D. **História da filosofia**. v.1. São Paulo: Paulus, 1990, p.386-387.

que é estabelecido pelo corpo de Cristo<sup>22</sup>, ou seja, pela *Ecclesia*, que até então tinha o monoteísmo e a trindade implícita na explicação de Paulo sobre a Caridade e o Amor<sup>23</sup> estabelecendo a ação do Espírito Santo; e na concepção de Eucaristia que está na explicação de Paulo sobre o corpo de Cristo, pontuando a pessoa de Jesus como cabeça do corpo<sup>24</sup>.

Numa carta do bispo Inácio de Antioquia, datada aproximadamente do ano 110, o termo “igreja católica” passou a ser uma designação da igreja majoritária, do cristianismo normativo e ortodoxo, fiel aos ensinamentos de Cristo e dos apóstolos, em contraste com os movimentos alternativos, considerados falsos ou heréticos. Desse modo, os católicos são aqueles que congregam algumas premissas, como a aceitação de um conjunto de livros tidos como divinamente inspirados (as Escrituras Hebraicas e o cânon do Novo Testamento), a declaração formal dos pontos centrais da fé cristã (o credo, geralmente em forma trinitária) e especialmente a concentração da autoridade nas mãos de um único líder em cada igreja local (o bispo monárquico). Associado a isso, surgiu o conceito de sucessão apostólica<sup>25</sup>.

O bispo era eleito por um “juízo” de Deus que se manifestava mediante o “sufrágio” do povo e sua posterior convalidação pelo “consentimento” de outros bispos que o ligavam à Igreja universal na comunidade de Deus. Ele significava assumir uma “magistratura” perpétua que fazia dele um chefe único e vitalício de sua comunidade. Tratava-se, pois, de um poder sagrado e monárquico muito similar ao do imperador [...] o bispo, enquanto sacerdote, foi partícipe da *auctoritas* e se converteu em intermediário eficaz entre a divindade e os humanos, entre o imperador e os súditos<sup>26</sup>.

A tradição filosófica cristã, após os episódios das perseguições, desenvolverá sua primeira estruturação, uma vez que os cânones da fé começam a ser discutidos devido à necessidade contextual que a heresia dos gnósticos exigia<sup>27</sup>. A primeira atitude dessa tradição é elaborar argumentos firmados no texto bíblico.

<sup>22</sup> “os relatos das perseguições foram um dos argumentos apologéticos utilizados [por Eusébio de Cesareia] na História Eclesiástica para demonstrar que a Igreja cristã do século IV, purificada pelo sofrimento, representava a religião verdadeira” (SILVA, A. C. L. F. da. Reflexões sobre os martírios, a obra *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesaréia e a hagiografia cristã. In: CICLO DE DEBATES EM HISTÓRIA ANTIGA - Dialogando com Clio, 18, I 2008, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: Lhia, 2008. CD-ROM.).

<sup>23</sup> MARITAIN, J. **O pensamento vivo de São Paulo**. São Paulo: Martins, [19--], p.216-217.

<sup>24</sup> Ibid., p.235.

<sup>25</sup> ALMEIDA, A. J. de. A origem dos presbíteros-episcopos na igreja do Novo Testamento (I). **Revista Perspectiva Teológica**. Belo Horizonte, v. 32, n. 88, set./dez. 2000, p.329-362.

<sup>26</sup> TEJA, R. **Emperadores, obispos, monjes y mujeres**. Protagonistas del cristianismo antiguo. Madrid: Trotta, 1999, p.106-107 (tradução nossa).

<sup>27</sup> MORESCHINI, C. **História da filosofia patrística**. São Paulo: Loyola, 2013, p.43.

Os interlocutores desses argumentos foram principalmente bispos<sup>28</sup>. O bispo, considerado o sucessor direto dos apóstolos, passou a ser visto como o guardião tanto da unidade quanto da ortodoxia da igreja.

O cristianismo se impôs como o laço que arremata o feixe de contradições que eclodiram após a desestabilização dos romanos e a adaptação da sociedade a uma dinâmica política fragmentária<sup>29</sup> pelo menos até o século VII. Através do cristianismo o Ocidente estrutura o terreno de que os homens da Idade Média se alimentarão e solidifica a herança clássica para a posteridade<sup>30</sup>. As identidades são criadas e recriadas pelos agentes históricos correspondentes às necessidades do tempo histórico vivido por estes agentes, de modo que articulam diversos símbolos, tais como as maneiras de se expressar através de indumentárias, da linguagem, do pensamento, das formas discursivas. Com relação à identidade do cristão existe uma retórica persuasiva que se soma a esses outros elementos, fruto de trocas culturais, entrelaçamento de diferenças e possibilidades de novas elaborações. Se admitirmos, portanto, que o cristianismo é o veículo de transmissão<sup>31</sup> de argumentos imprescindíveis na estruturação da identidade que propomos analisar, então é necessário que se esclareça como ele percorre, no caminho do tempo, a rota que conduz a esse conceito.

### 1.1.2 A *Ecclesia* e a sua estrutura hierárquica

Nesse momento nota-se que desde suas origens o cristianismo engloba uma diversidade de práticas comunitárias, de cultos e de expressões religiosas. No cristianismo primitivo não existiam comunidades religiosas uniformes e submetidas a lideranças comuns, de outro modo, o relacionamento entre elas era marcado por

<sup>28</sup> TEJA, R. **Emperadores, obispos, monjes y mujeres**. Protagonistas del cristianismo antiguo. Madrid: Trotta, 1999, p.75.

<sup>29</sup> PEREIRA, M. H. R. **Estudos de história da cultura clássica**: cultura romana. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

<sup>30</sup> MOMIGLIANO, A. L'étà del trapasso fra storiografia antica estoriografia medievale (320-550 D.C.). In: \_\_\_\_\_. **La storiografia altomedievale** – settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo XVII. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull' Alto Medioevo, 1970, p.89-118.

<sup>31</sup> A história da Igreja antiga, segundo Teja, é a história de uma instituição cujo crescimento e desenvolvimento apenas se explica no marco da sociedade helenístico-romana. (Cf. TEJA, R. **El cristianismo primitivo en la sociedad romana**. Madrid: Istmo, 1990, p.18).

fortes tensões e negociações, fato que corrobora uma “luta” por espaços e liderança<sup>32</sup>. Nesse contexto, o uso de instrumentos retóricos era requerido a fim de projetar uma liderança. A disputa pela apropriação de símbolos e nomes da tradição judaica e greco-romana era emblemática, uma vez que estes fomentavam a construção de uma identidade para os grupos cristãos que se formavam.

As primeiras lideranças que se destacam nessa fase são dois bispos. Um deles, Inácio de Antioquia, discípulo de São João, havia conhecido São Paulo e foi sucessor de São Pedro, professava *ubi episcopus ibi ecclesia* – que pode ser traduzido como “onde está o bispo ali se encontra a *ecclesia*” –, por volta do ano 100<sup>33</sup>. Inácio combateu o gnosticismo da doutrina de Valentino com a escrita da refutação de que a matéria seria má. Para a tradição filosófica cristã, a contribuição de Inácio de Antioquia é relevante ao determinar que o mal se expressa no Demônio e na sedução do próprio mundo – o “mundo secular”, o “século” –, pois é o pecado dos homens que é mau, não a matéria<sup>34</sup>.

Outro bispo foi São Irineu de Lyon, que em 202 d.C. se torna importante no estudo da tradição filosófica cristã, porque ao debater com os gnósticos atestou uma premissa cristã de se fiar pelo texto bíblico em suas interpretações. Elucubrações pouco fiéis ao que está presente no texto bíblico, como a dos gnósticos, que cria que a salvação era dada pela *gnose*, o conhecimento de Deus, desmereciam a Encarnação e a morte de Jesus Cristo como principal via de salvação. Isso se explica porque a salvação para os gnósticos poderia acontecer em uma relação sem intermediários, podendo ser feita entre a “centelha divina” de um ser humano e a própria divindade. Nessa visão, Jesus seria um mestre de conhecimento, mas sua Encarnação em si e sua Morte na Cruz não possuíam importância. Outro ponto era que nessa visão a matéria era percebida como de uma natureza do mal. Ao contrário, para os cristãos o fato de Deus fazer-se homem estabelecia um cânone de fé que estruturava a noção de trindade, expressa nas palavras de Jesus<sup>35</sup>. Nesse sentido, a incorporação na tradição filosófica cristã de uma *regula fidei*, que identifica

---

<sup>32</sup> NOGUEIRA, P. A. S. **Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulinas, 2003, p.65.

<sup>33</sup> INÁCIO DE ANTIOQUIA. In: CLEMENTE ROMANO et al. **Padres Apostólicos**. São Paulo: Paulus, 1997, p.40.

<sup>34</sup> Ibid., p.46.

<sup>35</sup> IRINEU DE LIÃO. **Contra as heresias**. São Paulo: Paulus, 1997, p.324.

o livre-arbítrio utilizado na inclinação para pecados, tornava presente “O Mal” e não a matéria em si<sup>36</sup>.

A partir do século IV, conflitos entre identidades religiosas, seja dentro do cristianismo, seja entre cristãos e pagãos, intensificam-se. No nível das elites, sobretudo, houve uma progressiva unificação, tanto política como cultural, produzindo uma cultura erudita, tanto em grego como em latim. A integração das “massas” deu-se em torno de credos religiosos, dos quais o principal foi o cristianismo<sup>37</sup>. A erudição é um elemento importante para elucidar os modos de inserção do “domínio” cristão, ao longo do tempo, entre sua precipitação e sua codificação em signos cristão-nicenos legítimos. Os dados disponíveis para “mapear” esta erudição demonstram que mesmo antes do ano 380 existiam articulações sendo formadas no discurso retórico do cristianismo para assentá-lo como uma possibilidade de legitimação das instituições político-sociais. Segundo Ramon Teja “do helenismo contemporâneo [o cristianismo] toma a moral essencialmente estoica, e o intimismo religioso e as ideias de salvação amplamente difundidas pelas religiões mistéricas”<sup>38</sup>. Desse modo, percebemos premissas morais do judaísmo ressignificadas pelo helenismo na crença do axioma da revelação divina por meio de escritos testamentários, desde a criação do mundo, como consta no Antigo Testamento, até a justificação de uma organização social dos cristãos, presente no Novo Testamento<sup>39</sup>.

Além disso, a erudição manifesta-se por meio da construção de uma história do cristianismo, vertente da palavra escrita. Uma série de textos produzidos, traduzidos, interpolados<sup>40</sup>, até mesmo subvertidos<sup>41</sup>, consolidam a supremacia da

<sup>36</sup> IRINEU DE LIÃO. **Contra as heresias**. São Paulo: Paulus, 1997, p.405.

<sup>37</sup> GUARINELLO, N. L. Império Romano e Identidade grega. In: FUNARI, P. P. A.; SILVA, M. A. O. (Orgs.). **Política e identidade no mundo antigo**. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2009, p.150-154.

<sup>38</sup> TEJA, R. **El cristianismo primitivo en la sociedad romana**. Madrid: Istmo, 1990, p.27 (tradução nossa).

<sup>39</sup> SANTOS, N. **El Cristianismo en el marco de la crisis del siglo III en el Imperio Romano**. Cristianismo e Imperio Romano durante el siglo III de los Severos al reconocimiento de la Iglesia. Madrid: Clásicos, 1996, p.71.

<sup>40</sup> Cf. TEJA, R. **El cristianismo primitivo en la sociedad romana**. Madrid: Istmo, 1990, p.33. Textos de tradição clássica greco-romana eram bastante utilizados como documentos históricos e manuais de escrita (tais como Suetônio, Virgílio, Horácio, Cícero, Ovídio, Tito Lívio, entre outros), eram traduzidos e utilizados como interpolações em diversas obras, como verificamos o uso de obras *De Republica* e *De Legibus* de Cícero por Agostinho. Isidoro comenta em *Etimologias* sobre o que chama de “escritores mais fecundos”, citando Varrão, Virgílio, Políbio.

“História cristã”<sup>42</sup> sobre o paganismo, através do seu veículo mais contundente: os documentos manuscritos, sendo que estes, por sua vez, difundiam-se pelos ambientes socioculturais mais elevados<sup>43</sup>. Em tais ambientes, mantinham-se somente aqueles que detinham poderio econômico – uma aristocracia latifundiária –, uma vez que os custos para se preparar manuscritos eram grandes, e a formação educacional para escrita, leitura e reprodução dos mesmos, desenvolvida por meio do sustento de uma série de subsídios: local, acervo, mestres, viagens, conhecimento de idiomas, entre outros. Mesmo com a passagem das cópias em rolos de papiro para os códices em pergaminhos, que facilitavam transporte e manejo, podemos afirmar que a erudição era para uma minoria, que em sua maior parte, exercia investidas religiosas:

Ainda que, em fins do século III e durante parte do IV, predominassem, no corpo eclesiástico hispânico, clérigos que vivessem modestamente, a partir de 313, os bispos paulatinamente passaram a desfrutar de prerrogativas, concedidas pelos imperadores, que acabaram por tornar o cargo identificado aos segmentos privilegiados. Com a liberação do exercício de funções públicas, dedicado às obrigações eclesiásticas e respaldado para atuar como juiz das causas nas quais o clero estivesse envolvido, o bispo assumiu, na segunda metade do século IV, o título de *defensor civitatis*<sup>44</sup>.

Ademais, devemos lembrar que essa elite era munida de uma educação baseada no contínuo estudo e aprofundamento de teorias. O sistema educacional do *trivium* admitia que a arte da linguagem assemelhava-se a uma espécie de treinamento atlético e mesmo militar, encaixando o orador nos moldes de um soldado<sup>45</sup>, síntese que os romanos conheciam por meio dos discursos de Cícero quando ele pensava a arte retórica<sup>46</sup>. Há uma tradição romana que se associa ao

<sup>41</sup> Um exemplo desse tipo de apropriação de um texto pré-existente é a utilização de argumentos estruturantes do mesmo tipo, porém para uma proposta diferenciada, por exemplo quando percebemos o texto *Parmênides* de Platão propulsionar a escrita de Plotino sobre os princípios divinos, atribuindo às instâncias plano das ideias e plano material a amálgama cristã de mundo espiritual e carnal, mais tarde retomada nos textos de Agostinho de Hipona sobre as pertinências do espírito e da carne como verificamos em *A Cidade de Deus*. (N. do A).

<sup>42</sup> MOMIGLIANO, A. Historiografía de la religión: concepciones occidentales. In: \_\_\_\_\_. **De paganos, judíos y cristianos**. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p.25-55.

<sup>43</sup> FRIGHETTO, R. Historiografía e poder: o valor da história, segundo o pensamento de Isidoro de Sevilha e de Valério do Bierzo (*Hispania*, século VII). **Revista História da Historiografia**. Ouro Preto, n. 5, set. 2010, p.74.

<sup>44</sup> SILVA, L. R. Algumas considerações acerca do poder Episcopal nos centros urbanos hispânicos – século V ao VII. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 37, 2002, p.65-82.

<sup>45</sup> MARROU, H. I. **História da educação na Antiguidade**. São Paulo: EPU, 1975, p.26-7.

<sup>46</sup> Para Cícero a retórica constituía-se na chave para a vida pública, uma vez que através dela podia-se persuadir evocando a tradição – um escopo de leituras que nutriam o orador de subsídios

“homem sábio” como aquele que representa pureza espiritual – sentimento que se desenvolve por meio do livro, do estudo, da arte, da filosofia, da religião, os quais conformam a formação intelectual individual. Isso outrora Cícero definira como *Humanitas*, presente nos *maiores* – modelos de virtude e sabedoria, pertencentes a um mundo idealizado do passado –, os quais os homens do presente deveriam imitar, e que sobrevivem no presente por admitirem princípios guias da sociedade, transmitidos pela tradição<sup>47</sup>. Dentro dessa elite, aqueles que melhor acomodaram o que os antigos *rethores* e gramáticos de filosofia pagã propagavam como instrumentos de discurso foram os bispos cristãos, que, a partir do século IV, passam a ser transformados e reformulados em um discurso cristianizado<sup>48</sup>.

Investigando esses subsídios teóricos antecedentes, percebemos uma importante construção teórica, a da ascese, que possui, na vinculação de seu nome grego *askesis*, a expressão de uma série de significados coligados a prática, treinamento ou exercício. Portanto, a ascese incute em si a percepção de continuidade, como também uma perspectiva similar ao desenvolvimento cognitivo da retórica clássica, a de treinamento: “Ascetismo é uma ação que envolve o papel do devoto como um instrumento de Deus, liga-se às gradações de renúncia e interação com o mundo”<sup>49</sup>.

Dentro dessa perspectiva, transformar os sacerdotes do culto cristão em figuras únicas frente aos demais, devido à prática da ascese, congrega empenhos dos núcleos de poder eclesiástico em construir diretivas disciplinares. Testemunha disso são os concílios, como o III de Toledo de 589, o qual contempla cânones<sup>50</sup> articuladores de uma figura sacerdotal a ser reconhecida junto à sociedade como representativo da ascese. No entanto, note-se que o sacerdote – bispo, presbítero e

---

intelectuais, filosóficos e morais. (Cf. CICERÓN. **Sobre el orador**. Introducción, traducción y notas de José Javier Iso. Madrid: Gredos, 2002).

<sup>47</sup> WALLACE-HADRILL, A. **Rome's Cultural Revolution**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p.230.

<sup>48</sup> FRIGHETTO, R. Religião e política na Antiguidade Tardia: os godos entre o arianismo e o paganismo no século IV. **Revista de História (UFES)**, v. 25, 2011, p.117.

<sup>49</sup> RAINHA, R. S. Uma abordagem weberiana do III Concílio de Toledo (589). In: SILVA, L. R.; RAINHA, R. S.; SILVA, P. D. (Orgs.). **Organização do Episcopado Ocidental (séculos IV-VIII)**. Discursos, Estratégias e Normatização. Rio de Janeiro: PEM, 2011, p.43.

<sup>50</sup> O desenvolvimento de um cânon serve, segundo Curtius, de garantia a uma tradição. Para a *ecclesia*, o cânon sanciona uma resolução jurídica. (Cf. CURTIUS, E. R. **Literatura européia e Idade Média latina**. São Paulo: EDUSP; HUCITEC, 1996, p.323).



diácono –, enquanto *defensor civitatis*, era requerido pela sociedade<sup>51</sup> e envolvia-se em uma disputa por hegemonia no espaço religioso devido a sua aliança com a nobreza para a sustentação intelectual da ordem social. Por isso, mesmo sob a perspectiva de uma conduta de vida ascética, o episcopado manejava concessões para si, visando mobilidade, a fim de desempenhar intervenções políticas:

Saída de ambientes aristocráticos e designada para suas funções por razões antes de tudo políticas e econômicas, a maioria dos bispos vivia como grandes senhores, comportando-se mais como potentados do que como homens da Igreja<sup>52</sup>.

Os bispos, portanto, além de suas funções religiosas, desempenhavam o papel social de latifundiários, atividade que vinculava uma série de ocupações civis<sup>53</sup>. Contrapostas ao clero secular, exacerbado, principalmente, na figura do bispo, surgem premissas de uma maneira de se praticar o ascetismo sem concessões: o monasticismo. Como não obriga seus praticantes a exercerem funções públicas, esta prática de vida religiosa contempla a incorporação da ascese com ênfase, uma vez que, em teoria, seu praticante dedicar-se-ia a ela integralmente. Notamos que na própria etimologia do nome monge sugere-se tal perspectiva: do grego *monos* – “aquele que vive só”<sup>54</sup>. É através da prática de vida do monge que uma série de percepções morais clássicas serão remanejadas, com originalidade, através de adaptações de preceitos de vida contidos nas Escrituras<sup>55</sup>, a fim de construir uma filosofia justificadora de que este modelo de vida engendra uma ascese e práticas corriqueiras propulsoras da santidade. O hábito de excelência

<sup>51</sup> Vide nota 44.

<sup>52</sup> VAUCHEZ, A. **La spiritualité du Moyen Age Occidental**. Paris: Seuil, 1994, p.32 (tradução nossa)

<sup>53</sup> VAUCHEZ, A. O Santo. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. C. (Org.). **Dicionário temático do ocidente Medieval**. São Paulo: Universidade do Sagrado Coração, 2002, p.150-156.

<sup>54</sup> “O nome de monge é de etimologia grega e significa ‘que está só’. *Monós* em grego quer dizer ‘o isolado’. Portanto, monge se interpreta como solitário. O que faz em meio de gente aquele que está só? Há muitas classes de monges. Assim, os cenobitas são aqueles que podemos definir como os que vivem em comum. Anacoretas são quem, depois da vida cenobítica, dirigem-se a desertos e habitam sozinhos em paisagens despovoadas. Os anacoretas imitam Elias e João e os cenobitas, os apóstolos. Os eremitas, também chamados anacoretas, são os que vivem longe da presença dos homens, buscando o *eremus* e a solidão desértica. O *eremus* é o remoto” (ISIDORO DE SEVILHA. **Etimologías**. Madrid: BAC, 2009, p.673). Ainda é registrado o nome *monachos* em papiros egípcios referenciando-se a Antão e Pacômio. No Egito, o monacato cristão iniciou sua estruturação, e diferenciando diversas classes de monges. No século IV documentos já mencionam a concepção de diferentes grupos de monges cristãos, caracterizados com nomenclatura própria inerente à prática de vida. Ainda, nas Conferências 18,9 de Cassiano: “Como eles se abstinham do casamento e se mantinham separados de seus parentes e da vida no século, nós os chamamos monges devido à austeridade desta vida sem família e solitária” (JOÃO CASSIANO. **Conferências**. Juiz de Fora: Subiaco, 2008).

<sup>55</sup> COLOMBÁS, G. M. **El monacato primitivo**. Madrid: BAC, 1998, p.452.

da santidade será, portanto, explorado a partir da prática monástica e de uma tradição sobre a mesma.

Para a Bíblia o homem é um exilado nesta terra, e a vocação escatológica do monge consiste precisamente em reforçar essa condição de desterrado. Assim, a noção de exílio se funde com a peregrinação e faz do monge um peregrino<sup>56</sup>.

Frente a uma configuração peculiar de ascetismo que propõe superar o mundo exterior e seus prazeres para dar vazão a práticas de vida aspirantes à santificação, os monges constituíram uma sociedade separada que desenvolveu uma filosofia sobre a ascese. A consagração a uma vida contemplativa por meio de solidão, silêncio, oração assídua e penitência *alacris* (vigorosa) delimitou o ideal escatológico inspirador do monasticismo e também explica a equiparação do monge a um mártir, que é outro dos tópicos de sua espiritualidade. Uma participação consequente no sofrimento de Cristo, em seus episódios de paixão, simboliza a ascese monástica<sup>57</sup>.

---

<sup>56</sup> CONDE, A. L. **La vida cotidiana de los monjes de la Edad Media**. Madrid: Editorial Complutense, 2007, p.14 (tradução nossa).

<sup>57</sup> Ibid., p.244-245.

## 2 TRADIÇÃO MONÁSTICA

As origens do monasticismo são questionáveis devido ao grande número de variáveis possíveis predispondo ao início dessa prática de vida. Considera-se que possa ter sido fruto de uma necessidade de expressão da ascese em outra conformação, decorrente do natural aumento do número de fiéis. Ademais, o fato de alguns cristãos refugiarem-se nas montanhas e desertos durante as perseguições e ali prosseguirem, mesmo após a paz constantiana<sup>58</sup>, iniciando agrupamentos que em determinado momento requereriam uma ordenação social, também é considerado. Admite-se, igualmente, o início dessa prática como um meio para alguns de livrarem-se da servidão, da dívida, da sujeição à família e até mesmo de um casamento<sup>59</sup>. Sejam quais forem as raízes de início, a prática de vida monástica interessa-nos a partir do instante em que propunha uma ascese diferenciada da praticada pelos bispos.

A fim de estabelecermos este momento, um olhar pontual sobre o ambiente geográfico do desenvolvimento primordial do monasticismo torna-se relevante. Embasamentos documentais atestam que o monasticismo surge no Egito, não sendo fácil explicar o porquê desta região especificamente. De certo modo, é coerente pensar que esse território propiciava a existência de áreas desérticas, as quais, além de atenderem ao ideal de solidão, podem ser vistas como locais propícios para a fuga. Essa é uma relevante constatação, uma vez que a disposição de locais sem controle fiscal ou militar predisponha o exercício de práticas religiosas que, na ausência de pessoas e condições geográfico-físicas, desenvolveram práticas pertinentes a esse ambiente, como peregrinações, jejuns, vigílias que nesse início são motivadas pelas condições ambientais, pelos perigos e pela sobrevivência. Com o tempo, associaram a essas práticas, mais do que uma resposta às difíceis condições do deserto egípcio, uma relação com aprimoramento espiritual. Esta seria, portanto, a base material para o nascimento da metáfora do deserto, que mais tarde se desenvolve como uma reflexão solitária do monge, e de práticas vistas como “escolhas” e não imposições ambientais. Outro fator que contribuiu para o surgimento do monacato no Egito foi o desenvolvimento da

---

<sup>58</sup> BROWN, P. **O fim do mundo clássico**. De Marco Aurélio a Maomé. Lisboa: Verbo, 1975, p.74.

<sup>59</sup> COLOMBÁS, G. M. **El monacato primitivo**. Madrid: BAC, 1998, p.36-37.

*ecclesia* nessa região. O cristianismo foi difundido rapidamente nas grandes cidades – Corinto, Roma, Jerusalém e Alexandria –, porém ínfima foi, até o século IV, sua abrangência nos meios rurais. Ademais, sendo cobrados impostos pelo Império dos romanos e, muitas vezes, não existindo condições de esses camponeses arcarem com o seu pagamento, eram obrigados a “perambular” pelo deserto.

Nesta circunscrição geográfica, na região da Tebaida, destaca-se Santo Antão, durante o século IV, o qual teve sua biografia escrita por Atanásio de Alexandria<sup>60</sup>. Através desse texto, dissemina-se o modo de vida solitário, fundamentado pela contemplação, enfrentamento do Demônio e rigorismo ascético. Impactante pelo relato de curas e de práticas bastante rigorosas de vida, como jejuns extremos, vigílias longas e mediação de diálogos com anjos, o texto sobre a vida de Antão torna-se requerido pelos cristãos, com vias de instrução ascética, determinando a influência dos monges do Oriente em núcleos cristãos do Ocidente:

Assim foi o fim da vida de Antão em seu corpo. Assim fora o começo de sua ascese. O que eu disse é bem pouco em comparação com a sua virtude. Mas julgai, com isso, também vós, como era esse homem de Deus, Antão, que, desde a juventude até idade tão avançada, conservou igual ardor na ascese. Não se deixou vencer pela velhice para fazer grandes gastos com alimentação. A fraqueza do corpo não o fez mudar a forma de suas vestes. Não lavou os pés [...]. Como poderia o renome deste homem, assentado e escondido em sua montanha, chegar a *Hispania*, Galias, Roma e África, sem a ação de Deus, que torna conhecidos em toda parte aqueles que lhe pertencem [...] esses homens [eremitas] agem ocultos, mas o senhor os mostra a todos como facho para que ouvindo falar deles todos conheçam o poder dos mandamentos para tornar a vida reta e feliz e se animem a seguir o caminho da virtude. Lede essas coisas aos outros irmãos para lhes ensinardes como deve ser a vida dos monges<sup>61</sup>.

<sup>60</sup> Atanásio não foi monge, mas um grande amigo e protetor dos monges. Nasceu possivelmente por volta de 295 em Alexandria e morreu por volta de 373 (Cf. COLOMBÁS, G. M.. **Monacato primitivo**. Madrid: BAC, 1998, p.51). Foi ordenado diácono pelo bispo Alexandre, de quem se tornou secretário. Acompanhou-o a Niceia em 325, onde desempenhou papel de destaque. Três anos depois sucedeu Alexandre na sede episcopal, iniciando-se assim um período de conflitos que chegaram ao seu ponto máximo quando se negou a obedecer à ordem de Constantino que insistia que ele admitisse novamente Ário à comunhão. Permanece seis anos entre os monges eremitas do Egito (355-361). Redigiu obras dogmáticas, escritos exegéticos, e obras de ascética como a *Vida de Antão*, tratado sobre a virgindade, sermões e diversos tipos de cartas. (Cf. MANZANARES, C. V. **Dicionário de patrística**. Aparecida: Santuário, 1995, p.42). Influenciado por Plotino e Orígenes. A partir de 343 refugia-se no deserto e escreve a *Vita Antonii* e o *Credo de Niceia*. Em 362 com a morte de Jorge, o apóstata, retorna ao episcopado. (Cf. BERARDINO, A. Di (Org.). **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs**. Tradução de Cristina Andrade. Petrópolis: Vozes, 2002, p.120).

<sup>61</sup> SANTO ATANASIO. **Contra os Pagãos; A encarnação do verbo; Apologia de S. Antão**. São Paulo: Paulus, 2002, p.107-108.

A citação exprime a influência que a *Vita Antonii* de Atanásio de Alexandria, escrita em meados do século IV e que teve sua versão latina realizada por Evágrio<sup>62</sup> na segunda metade do mesmo século, assevera às hagiografias posteriores. Há também assinalada a perspectiva de um legado de Antão sobre a santidade, na medida em que o santo do século IV passa a ser apresentado como alguém mais preocupado com a mortificação do corpo para alcançar a elevação do espírito<sup>63</sup>. Outra proeminência é a *Vita Martini* de Sulpício Severo<sup>64</sup>, seguida pelo trabalho de Jeronimo de Stridon<sup>65</sup>, – um estilo de texto modelar que torna comum ou populariza, por exemplo, peregrinações ao deserto para pedir conselhos, orações e bênçãos aos monges do deserto. A vida de Antão, relacionada ao monasticismo, declara por si dois conceitos fundamentais de prática ascética: o anacoretismo, que significa a opção por uma vida afastada da sociedade, e o eremitismo, compreendido como uma vida anacorética que não admite fixação por muito tempo em determinado lugar, mas estimula a peregrinação<sup>66</sup>.

O exemplo de Antão arrastou outros homens a desenvolverem a prática monástica, entre eles destacou-se Pacômio, o qual, como Antão, acumulou seguidores em torno de si. Com o aumento da proporção de imitadores, a prática comum de o monge eremita mais velho e experiente orientar pessoalmente os desejosos de repetirem seus feitos tornou-se impraticável. Aos poucos, segundo relato de Evágrio, Pacômio parece ter compreendido que a fixação em um local, em vez de existirem práticas realizadas no trânsito das peregrinações, confiaria ao grande número de monges uma instrução mais adequada. Com a fixação em comunidades, passou a existir a necessidade de um padrão normativo de conduta,

<sup>62</sup> Evágrio Pôntico nasceu em Iбора, no Ponto. Acompanhou Gregório Naziazeno para o Concílio de Constantinopla em 381. Em 382, parte para o Egito, vivendo dois anos nas montanhas de Níttria e depois quatorze em Célia. Foi o primeiro monge autor de obras que gozariam de influência no cristianismo desde o século IV até o século XV. Entretanto não chegaram até nós senão escassos fragmentos de suas obras, já que foi condenado como origenista pelos concílios ecumênicos quinto e sexto. Morre em 399. (Cf. MANZANARES, C. V. **Dicionário de patrística**. Aparecida: Santuário, 1995, p.103-104).

<sup>63</sup> Cf. VAUCHEZ, A. O Santo. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. C. (Org). **Dicionário temático do ocidente medieval**. São Paulo: Universidade do Sagrado Coração, 2002, p.77.

<sup>64</sup> Nasceu por volta de 360 no seio de uma família aristocrática de Antioquia. Retirou-se da vida pública, na qual era advogado, para reunir-se em um grupo espiritual. Escreveu *A vida de São Martinho*, duas *Crônicas*, cartas e um texto de *Diálogos*. (Cf. MANZANARES, C. V. op. cit., p.194).

<sup>65</sup> Nasceu em Estridão, entre Dalmácia e Panônia, por volta de 331, segundo Agostinho de Hipona. Em Antioquia é ordenado sacerdote por Paulino, seguidor da ortodoxia nicena. Em 380 vai para Roma e começa a traduzir Orígenes. Peregrina por lugares santos e funda em 396 uma comunidade monástica. Responsável por traduzir a Bíblia. (Cf. MANZANARES, C.V. op. cit., p.130).

<sup>66</sup> Vide citação de Isidoro de Sevilha na nota 54.

associado à estabilidade das relações sociais. De tal modo, Pacômio redige, em Tabenese no ano de 323, parâmetros para uma organização física, material e espiritual do monasticismo. A partir de Pacômio, os monges que compartilham um modo de viver comum serão denominados cenobitas<sup>67</sup>. Esse modelo será prestigiado pela redação de uma regra monástica pelo bispo Basílio de Cesarea em 360<sup>68</sup>.

Fugir do “mundo” era trocar uma estrutura social precisa por uma alternativa igualmente precisa, e, como veremos igualmente social. O Deserto era um “contra-mundo”, um lugar onde podia crescer uma “cidade” alternativa. Assim, Pacômio, o fundador dos primeiros grandes mosteiros do Egito, que morreu em 346, pôde criar uma cadeia de “desertos” feitos pelo homem em meio aos povoados, rurais, miseráveis do médio Nilo<sup>69</sup>.

Avaliando o extrato acima, devemos compreender como uma ressalva o fato de que o isolamento proposto na prática de vida monástica, quando institucionalizado através de normatizações, torna-se ocasional, distanciando-se, portanto, do modelo de monacato primitivo proposto por Antão. Desse modo, o monasticismo torna-se mais “possível” para o Ocidente. Todas as formas de monasticismo instauram práticas e relações sociais institucionalizadas pelas normas de conduta ascéticas, que buscam a contemplação e a simplicidade<sup>70</sup>, sejam essas normas escritas em forma de regras ou interpretadas através de textos hagiográficos e bíblicos – que admitem variações conforme a cultura –, como se verifica nas

<sup>67</sup> Há aqueles que remontam a vida cenobítica à época dos apóstolos, sendo estes considerados como a comunidade cristã de Jerusalém e elencados como o primeiro grupo que escolheu a prática de vida monástica cenobita, pois viviam em perfeita *koinonía*. Este estado original dos primeiros cristãos foi abalado com o crescente volume de pagãos e judeus que se iniciaram na conversão e ao mesmo tempo mesclavam valores religiosos anteriores à conversão à nova fé. A volumosa comunidade que se seguiu – *coenobia* – manteve as práticas apostólicas como jejum, confissão, oração, meditação, contemplação, penitência, hierarquia, submissão a um superior, prática de uma vida humilde, despojada de bens individuais, entre outras. Essas práticas, como ocasionavam de variar de um espaço ou número de fiéis para outros, precisaram, devido à necessidade, ser organizadas de maneira escrita e com uma lógica aplicável, de modo que o primeiro esboço de um registro desse gênero é creditado ao monge do Oriente Pacômio, o qual teve suas resoluções coligidas por Basílio, seu legislador essencial. O cenobitismo considera alguns princípios básicos como a unidade de espaço e de membros. Os monges pacomianos não viviam todos sob o mesmo teto, mas habitavam em “casas particulares”, espécie de quartos ou salas coligadas umas às outras. Por certo havia espaços em comum destinados à cozinha, ao refeitório e ao oratório. Possuindo um mesmo nome que os identificava, os monges praticavam a oração e a refeição em comum, características que reforçam a unidade da comunidade. (Cf. COLOMBÁS, G. M. **El monacato primitivo**. Madrid: BAC, 1998, p.237-238). Vide ainda definição na nota 54.

<sup>68</sup> BASÍLIO MAGNO. **As regras monásticas**. Petrópolis: Vozes, 1983.

<sup>69</sup> BROWN, P. **O fim do mundo clássico**. De Marco Aurélio a Maomé. Lisboa: Verbo, 1972, p.185.

<sup>70</sup> Os ascetas levam uma vida austera. Praticam a mortificação como meio de conseguir maior domínio de si, justificada como propulsora do desenvolvimento espiritual. (Cf. PEDRO, A. de. **Dicionário de termos religiosos e afins**. Aparecida: Santuário, 1993, p.25.).

premissas dos cenobitas e eremitas, respectivamente. De tal modo que essa prática de vida engendra o modelo heroico que fornece a base conceitual dos autores os quais aproximam santos e heróis ao vínculo de identidade do autocontrole e que, como nos tempos antigos, se chamava de “guerreiro”<sup>71</sup>.

Assim sendo, o monasticismo disporia os homens a um treinamento em tempo integral, o que propiciaria: um vigor mental, fruto da repetição de “movimentos” da retórica<sup>72</sup>; destreza com os “instrumentos religiosos” como a Bíblia, textos da patrística, relíquias, entre outros; conhecimento de estratégias, as quais identificamos como práticas ascéticas para se conseguir a contemplação; identificação de seu inimigo como o Demônio e seus pontos fracos atrelados ao exercício das práticas ascéticas; fidelidade ao seu comandante-Deus e ao credo niceno; uniformidade de comportamento com seus iguais, como veremos, por meio das regras monásticas<sup>73</sup>; disposição de um itinerário de direitos e deveres de sua função, reconhecidos pelos concílios; um local de treinamento, identificado como o mosteiro; hierarquização na frente de batalha compreendida como o desdobramento do monge em abade, prepósito e/ou decano. Essa constatação é expressiva uma vez que caracteriza uma identidade da santidade atrelada à prática de vida monástica, construindo, assim, os contornos do conceito de identidade da santidade que nos dispomos a analisar.

Quando uma representação mental é comunicada de um indivíduo a outro ela se transforma em representação pública, cuja memorização é transformada em representação mental pelos destinatários<sup>74</sup>. Obviamente que uma representação tomada como estado mental nos é inacessível, de modo que compartilhamos da perspectiva de Finley<sup>75</sup> de que apenas acessaremos a transmissão. No ascetismo há gradações de renúncia e interação com o mundo, as quais sistematizadas e racionalizadas criam um modo de vida. A transmissão de triagens, acréscimos e eliminações feitas sobre as heranças pode ser enfaticamente verificada na

<sup>71</sup> CURTIUS, E. R. Heróis e Soberanos. In: \_\_\_\_\_. **Literatura européia e Idade Média latina**. São Paulo: EDUSP; HUCITEC, 1996, p.223-225.

<sup>72</sup> CARRUTHERS, M. **A técnica do pensamento**: meditação, retórica e construção de imagens (400-1200). Campinas: Editora da Unicamp, 2011, p.281.

<sup>73</sup> “regra é assim chamada porque regula os costumes dos que vivem debaixo da obediência” (ISIDORO DE SEVILHA. Regra monástica. Cap.II, III, IV, V, p.92-100). Cf. também: Regra de Bento, p.7; FRUCTUOSO. Regra monástica. Cap. XVI, p.156.

<sup>74</sup> CANDAU, J. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2012, p.37.

<sup>75</sup> FINLEY, M. I. **Mythe, mémoire, histoire**. Paris: Flammarion, 1981, p.32.

institucionalização da prática monástica. Percebe-se, nesse momento, que a carência de uma convergência acerca do ascetismo, propicia que a partir do século V estabeleçam-se parâmetros de organização dos mosteiros, os quais definiam as maneiras de se praticar o ascetismo<sup>76</sup>. Esse dado é revelador na medida em que torna as representações dos indivíduos convergentes, construindo uma transmissão de memória que se pretende ser homogênea, de modo que o grupo de monges estabelecido em um mosteiro crie uma estabilidade de transmissão, uma memória que lhe pertence e o diferencia fundamentalmente do grupo de monges que não está no mosteiro. Percebe-se que um discurso de alteridade é tecido para que se crie uma identidade que somente é compartilhada pelo grupo que sustenta a transmissão específica do ascetismo sancionado pela instituição *ecclesia*. Desse modo, existirão diferentes práticas de ascese no monasticismo: aquelas transmitidas, portanto, identificadoras do grupo cenobita e outras sobreviventes no espaço entre a instituição e diferentes coordenadas temporais e espaciais alheias a esta instituição.

A compreensão das práticas ascéticas pelos cenobitas parece admitir uma lógica agostiniana – releitura de um neoplatonismo – de que existem poderes subordinados<sup>77</sup>. Essa perspectiva elenca graus de proximidade com Deus – ocupados por arcanjos, anjos, virtudes –, o que parece estabelecer o primeiro parâmetro de transmissão comum aos cenobitas: a necessidade de submissão dentro de um grupo. É exatamente o compartilhamento de estados de submissão que identifica um cenobita frente aos demais monges, uma vez que a expressão que os admite no grupo são os votos de obediência à regra do mosteiro. Este documento, a regra monástica, portanto, materializa a transmissão da identidade ascética cenobita, a qual disporá uma percepção própria sobre elementos comuns do ascetismo como humildade, domínio do corpo, práticas de filantropia e hospitalidade:

Temperança, humildade, caridade: estas eram as novas virtudes valorizadas e necessárias para quem se pretendia considerar excepcional. É na prática da ascese que estes homens santos se diferenciavam dos comuns, apegados aos valores materiais e à existência terrena.<sup>78</sup>

<sup>76</sup> DEPLACE, C. Ermites et ascètes à la fin de l'antiquité et leur fonction dans la société rurale. L'exemple de la Gaule. Mélanges de L'école française de Rome. **Antiquité**. 1992, p.983.

<sup>77</sup> Cf. TEJA, R. **El cristianismo primitivo en la sociedad romana**. Madrid: Istmo, 1990, p. 40-41.

<sup>78</sup> TOMAZ, R. B. P. Homem santo, um novo herói? A figura heroica clássica no discurso cristão na *Hispania visigoda* do século VII. In: SILVA, L. R.; RAINHA, R. S.; SILVA, P. D. (Orgs.). **Organização**



A humildade do cenobita, por exemplo, demonstra-se pelo uso de uma veste comum a todos os membros de sua comunidade. A aceitabilidade da supressão de sua individualidade na estética perpassa, também, pela supressão de uma individualidade de razão, uma vez que deve aceitar o estudo de textos bíblicos por meio de explanações já existentes, as quais condicionam os dogmas. O domínio do corpo é parcimonioso, uma vez que as medidas da administração do alimento, do abrigo, de vestes para o frio, de punições físicas como flagelações, vigílias noturnas, entre outras práticas, são predispostas no texto da regra disciplinar com as devidas proporções, homogêneas a todos e equilibradas com a dinâmica de funcionamento da comunidade.

Essa perspectiva sofre alterações quando vislumbrada a partir de uma prática de vida eremita. Apesar de existir um estágio no qual o monge submetia-se às orientações de outro monge mais experiente nessa prática de vida, o ascetismo eremita não está regulado por normativas. O que existe são parâmetros em que se inspirar, compreendidos através do conhecimento de práticas ascéticas presentes em registros hagiográficos que relatam o cotidiano de pessoas modelares para esse grupo, como também existe uma elaboração particular acerca da administração da intensidade das práticas ascéticas. Desse modo, a prática do ascetismo pelos eremitas dependerá muito da espacialidade, temporalidade e individualidade envolvidas. Exemplo disso é que é possível encontrarmos diferenças substanciais entre a prática do eremitismo egípcio do Oriente e do eremitismo peninsular no Ocidente, ambos identificando a si mesmos, no entanto, como eremitas. Outro fato a ser notado é que, devido à inexistência de uma regulamentação homogeneizante das práticas ascéticas, os eremitas acabavam por atrair críticas de que realizavam práticas ascéticas “exageradas”<sup>79</sup>.

---

**do episcopado ocidental (sécs. IV-VIII):** discursos, estratégias e normatização. Rio de Janeiro: PEM, 2011, p.78.

<sup>79</sup> “[...] um tom vigoroso e severo nas práticas ascéticas e nas sanções mais acentuado que a do hispalense [Isidoro] não deixou de inspirar-se nas regras orientais e nas que circulavam na Bética e *Galaecia*” (DÍAZ Y DÍAZ, M. C. Introducción a la Regla de San Fructuoso. In: CAMPOS RUIZ, J.; ROCA MELIA, I. (Org.). **Reglas monásticas de la España Visigoda**. Madrid: BAC, 1971, p.130, tradução nossa).

Efetivamente uma série de documentações demonstra uma divergência entre concepções de prática ascética<sup>80</sup>, sendo a eremita estabelecida como à margem da sociedade<sup>81</sup>, justamente por serem consideradas práticas ascéticas individuais excessivas, as quais criavam um mito de poderes sobrenaturais sobre seus praticantes<sup>82</sup>. Essa visão turva sobre os eremitas contrastava com o engrandecimento do *topos* literário do *eremus* de outros textos<sup>83</sup>, levando-nos a pensar se realmente o eremitismo liga-se ao extremismo ou se a identificação desta prática de vida monástica acabou por ser compreendida em seu período como extrema, sendo essa noção transmitida como herança, devido à alteridade implicada na sua relação com o cenobitismo – prática de vida monástica proporcionalmente dominante e politicamente preponderante. Existe uma tradição no cristianismo em vincular práticas denotadas como extremas, comuns em grupos cristãos anteriores à institucionalização da *ecclesia* no tempo do chamado cristianismo primitivo, século I ao III, como ritos reveladores de uma interpretação sobre a doutrina de maneira errada, como, por exemplo, a ideia de que o martírio abriria diretamente as portas dos céus, a partir da leitura dos escritos apocalípticos de João. Inclusive tal interpretação que redundava em ritos exacerbados foi utilizada para justificar a perseguição a esses grupos cristãos, uma vez que beiravam à imoralidade<sup>84</sup>.

O asceta tinha de aprender, durante longos anos de vida no deserto a fazer nada menos do que desembaraçar-se das próprias resistências de sua vontade pessoal. O jejum e o trabalho pesado eram importantes, por si

<sup>80</sup> COMBET, C. L. Ascétisme et eudémonisme chez Platon. **Annales Littéraires de l'Université de Franche-Comté**, Paris, n.626, p.17-45.

<sup>81</sup> DIAZ, P. C. Valerio del Bierzo e la autoridade eclesiástica. **Helmantica**, Salamanca, 1997.

<sup>82</sup> LECLERCQ, J. Fenomenologia del monachesimo. In: PELLICCIA, G.; ROCA, G. (Dir.). **Dizionario degli Istituti di Perfezione**. v.5. Roma: Ed. Paoline, 1978, col. 1672-1684.

<sup>83</sup> “Antão, porém, tendo aprendido nas Escrituras quão diversos são os enganos do maligno (Ef. 6: 11), praticou seriamente a vida ascética, tendo em conta que, se não pudesse seduzir seu coração pelo prazer do corpo, trataria certamente de enganá-lo por algum outro método; porque o amor do demônio é o pecado. Resolveu, por isso, acostumar-se a um modo mais austero de vida. Mortificou seu corpo sempre mais, e o sujeitou, para não acontecer que, tendo vencido numa ocasião, perdesse em outra (1 Cor. 9: 27). Muitos se maravilhavam de suas austeridades, porém ele próprio as suportava com facilidade. O zelo que havia penetrado sua alma por tanto tempo transformou-se pelo costume em segunda natureza, de modo que ainda a menor inspiração recebida de outros levava-o a responder com grande entusiasmo. Por exemplo, observava as vigílias noturnas com tal determinação, que a miúdo passava toda a noite sem dormir, e isso não só uma vez, mas muitas, para admiração de todos. Assim também comia só uma vez ao dia, depois do cair do sol; às vezes cada dois dias, e com frequência tomava seu alimento só depois de quatro dias. Sua alimentação consistia em pão e sal; como bebida tomava só água” (SANTO ATANASIO. **Contra os Pagãos; A encarnação do verbo; Apologia de S. Antão**. São Paulo: Paulus, 2002, p.301).

<sup>84</sup> TEJA, R. **El cristianismo primitivo en la sociedad romana**. Madrid: Istmo, 1990, p.30.

mesmos [...] O jejum e as vigílias “esclareciam” o corpo. A automortificação acompanhava a virtude da humildade<sup>85</sup>.

A humildade eremita, portanto, era identificada pelas práticas ascéticas que lhe proviam resistência espiritual. Desprezando a homogeneidade de comportamento que vestimentas, horários, textos específicos a serem estudados propiciava aos cenobitas com a confissão da obediência disciplinar, os monges eremitas explicitavam sua virtude da humildade pelas práticas, o que poderia acentuar o grau de expressão das mesmas.

Outro dado é que o exagero penitencial é comumente associado à necessidade de elogios, para o que figuras proeminentes na definição da doutrina cristã já chamavam a atenção nos séculos III e IV, como Agostinho e Basílio e, no século VII, Isidoro de Sevilha:

muitas vezes a abstinência se pratica com simulação e o jejum com hipocrisia. Alguns dilaceram seu corpo com assombrosa abstinência [...] antes de morrer se entregam a suplícios mortais [...] não por amor a Deus mas em amor à admiração humana. Alguns se mortificam de modo surpreendente para parecerem santos. O jejum e a esmola devem ser praticados apenas para o conhecimento de Deus, que tudo vê, e que premia as boas obras<sup>86</sup>.

A citação acima constitui uma amostra da perspectiva que as hierarquias eclesiásticas estabeleciam acerca dos exageros penitenciais. A censura de Isidoro a práticas extremas de ascetismo define uma discordância de prática de vida, visto que membros do clero secular ou regular deveriam obedecer a princípios de unidade em sua conduta, destoando o mínimo possível entre si, eximindo ocasiões de projeção individual acima da influência do grupo. A prática de vida monástica eremita possibilitaria maior abertura para os excessos, uma vez que não admitiria, em teoria, a observação e orientação de outro monge como o abade nem seguiria uma intensidade e ocasiões bem definidas como as expressas nos cânones das regras monásticas. Desse modo, seria mais fácil ultrapassar os limites de ascetismo, visto que o controle externo era mínimo e até mesmo nulo. É corrente a observação de que para a ascese adequada faz-se necessária moderação, como observa

<sup>85</sup> BROWN, P. **Corpo e sociedade**. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990, p.189.

<sup>86</sup> ISIDORO DE SEVILHA. Sentenças II, XLIV, 5, 6, 7, p.395. (tradução nossa).

Isidoro, para que se estabeleça uma propriedade às virtudes, fim último a se desenvolver com qualquer prática religiosa:

Certas virtudes quando não favorecem a discrição se transformam em vícios. A justiça passada de sua medida torna-se crueldade, a excessiva piedade relaxa a disciplina, o desejo do céu, mais do que se convém, transmuta-se em ira, e, a mansidão em demasia origina a lentidão da preguiça<sup>87</sup>.

A discrição requerida para a adequada ascese exemplifica um interesse social. A facção social do clero engendra uma dinâmica de apelo à unidade, de tal modo a uniformidade de práticas por seus membros é um ponto crucial, pois, além de reforçar a hierarquização e disciplina, dirime conflitos doutrinários. Em uma lógica natural, a questão que se coloca é que a existência dos parâmetros que as regras monásticas estabelecem organizam um “porquê e como” a ascese seria adequada, evitando exageros e sendo mais coerente com a perspectiva de desenvolvimento das virtudes e fenecimento dos vícios, acima descritos por Isidoro. As regras monásticas estabelecem limites e os limites sinalizam o freio dos exageros. Um exemplar dessa afirmação são os cânones que dissertam sobre o exercício das virtudes, pormenorizando “prevenções” às ocasiões desmedidas<sup>88</sup>. Regular, tornando homogêneo o comportamento, facilita a gradação da intensidade das virtudes. As práticas ascéticas cenobitas são adequadas, pois admitem o condicionamento e a constante vigilância para se manter na reprodução do adequado.

Segundo Isidoro os “justos aceitam de bom grado quantas correções lhes fazem por suas faltas”<sup>89</sup>, afirmação que coloca a coerência do pensamento cristão: o

<sup>87</sup> ISIDORO DE SEVILHA. Sentenças II, XXXIV, 4, p. 367. (tradução nossa).

<sup>88</sup> “Como a um corpo estou unido, não sei. Sou na verdade imagem de Deus, mas também estou mesclado com o barro. Este corpo quando sadio, me ataca; se doente, torna-se meu adversário; como companheiro de escravidão, eu o amo; como de um inimigo dele me aparto; dele, meu colaborador, me defendo e, co-herdeiro, respeito-o; desejo dissolver-me, mas não terei outro que coopere comigo para possuir o que há de melhor, porque sei para que este corpo foi criado e porque tenho de subir até Deus por meio das ações. Se trato com consideração não tenho como fugir de sua rebeldia ou como não cair longe de Deus, pesado pelas cadeias que me retêm nas profundezas” (BASÍLIO MAGNO. **As regras monásticas**. Petrópolis: Vozes, 1983, p.37); “deste modo existe a ideia de que as adversidades são uma maneira de exercício de virtudes: então os varões santos se purificam mais sinceramente da imundície de seus vícios quando opõem cada um deles às virtudes correspondentes. De vez em quando os vícios lutam utilmente com as virtudes para que o resultado do conflito se exercite a mente e o ânimo afastados e se modere a arrogância” (ISIDORO DE SEVILHA. Sentenças II, XXVII, 1, p. 372, tradução nossa).

<sup>89</sup> ISIDORO DE SEVILHA. Sentenças III, 32, 6, p.467. (tradução nossa).

homem é pecador e é de sua natureza cometer faltas, de modo que corrigir é uma ação perene aos que buscam a perfeição. A quantidade de correções, a maneira como serão administradas e seu propósito obedecem a um critério que somente poderia ser mensurado pelo outro em relação a nós, uma vez que, pecadores, somos falhos em perceber enganos. A admissão de uma regra disciplinar e a existência de um superior são condizentes com os fundamentos da doutrina cristã. A construção da identidade eremita ocorre por meio do encontro das diferenças com a identidade cenobita, partindo-se, portanto, de uma alteridade, ou seja, daquilo que não se é para se elaborar o que se gostaria de ser.

O eremitismo ao possuir uma fragilidade de elementos reguladores, bastante expostos a interpretações individuais, acepções desvirtuadas, recebe a chancela de prática de vida “inadequada”, existindo, no entanto, sua admissão, condicionada à especificidade de certas figuras, as quais, após passarem um tempo sob observação de uma regra e um superior, teriam adquirido uma habilidade excepcional, o que quase os coloca na condição sobre-humana, catalisadora, inclusive, da santidade. Se seguirmos, portanto, essa coerência com a doutrina – a relação entre pecado e fragilidade humana, a necessidade de correção e desenvolvimento de virtudes –, percebemos que a prática de vida monástica eremita qualifica o monge como aquele que está a par de uma habilidade rara, diferenciadora, exemplar da ascensão deste para um estágio espiritual elevado, em que há tanto esclarecimento quanto às virtudes divinas que o homem – pecador, recorrente aos vícios e, portanto, obrigado a se expor a regulamentações – extrapola o estágio de humano e adquire uma habilidade excepcional de autocorrigir-se com adequação. Porém, esta opção pela prática monástica eremita não poderia estar disposta a todos os monges, mas somente àqueles de “caráter santo”, por isso será coerente perseguir e reenquadrar os monges que optem por essa prática<sup>90</sup>, uma vez que não é uma escolha para qualquer um, mas característica extremamente rara a ser acolhida em caráter de exceção.

A compreensão da tradição da prática monástica referenda a imagem de santidade que se constrói por meio de uma literatura cristã. A tradição como um conceito que incute em si a composição de relações recíprocas entre as

---

<sup>90</sup> Conc. VII de Toledo 646, can. V. In: VIVES, J. (Ed.). **Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos**. Madrid: Instituto Enrique Florez, 1963.

expectativas dirigidas para o futuro e interpretações orientadas para o passado<sup>91</sup> faz menção a uma sociedade compreendida como uma “teia” de relações individuais, expostas a espacialidade e temporalidade, as quais criam e recriam dinamicamente padrões que podemos perceber como indícios do que consideramos “tradição”. Nesse mote, consideramos as experiências privadas dos indivíduos – aquelas que são experiências transmitidas pelas gerações anteriores a estes –, bem como as experiências validadas como legítimas pelas instituições responsáveis por sancionarem um *habitus* social<sup>92</sup>, como delimitadoras do conceito de tradição.

A “tradição ressignificada” representa, nesta pesquisa, que cada época significa do seu passado o que deixará de legado e o que se considera ultrapassado e, portanto, passível de reavivamento ou “inovação”. Também justifica a relação dialética entre expectativa e experiência<sup>93</sup>. Esta relação, entendemos, deverá ser compreendida através de um instrumento: a ressignificação. Esta compreende desenvolver uma argumentação legitimadora, fomentada pela exposição de um raciocínio persuasivo, vinculado a uma reivindicação de status de “verdade”. Na maioria das vezes, envolve uma questão política e uma questão contextual, já que a reconstrução do passado define “cortes, rupturas, crises, irrupções de eventos no campo das ideias, em suas descontinuidades”<sup>94</sup>. Além disso, outro ponto que faz parte dos limites definidores do conceito de ressignificação é que a recepção do passado histórico pela consciência presente exige a continuidade de uma memória comum. Essa memória só faz sentido se demarcada sua transmissão coordenada de fluxos de consciência variados em um espaço comum de experiência. No

<sup>91</sup> RICOEUR, P. **Tempo e narrativa** (Tomo III). Tradução de: FERREIRA, R. L. Campinas: Papirus, 1995.

<sup>92</sup> O *habitus* define práticas e códigos implícitos, costumes introjetados em traços, marcas e condicionamentos constitutivos do *ethos* de uma sociedade. Ademais, o *habitus*, tomado como uma experiência incorporada, é uma memória imperceptível que o indivíduo possuirá, sem tomada de consciência. (Cf. BOURDIEU, P. **Le sens pratique**. Paris: Minuit, 1980; BOURDIEU, P. **Méditations Pascaliennes**. Paris: Seuil, 1997). Ainda, uma excelente explicação de Peter Burke é a de que Bourdieu entende a propensão de membros de um grupo em selecionar respostas de um repertório cultural particular, de acordo com as demandas de uma determinada situação ou de um determinado campo. Diferente do conceito de “regras”, Burke explica que Bourdieu através do conceito de *habitus* permite que seus usuários reconheçam a extensão da liberdade individual dentro de certos limites estabelecidos pela cultura. (Cf. BURKE, P. **A escrita da história**. São Paulo: Editora da UNESP, 1992, p. 34).

<sup>93</sup> RICOEUR, P. A crise da consciência histórica e a Europa. **Lua Nova**, São Paulo, n. 33, ago. 1994. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-64451994000200007&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451994000200007&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 03/05/ 2013.

<sup>94</sup> RICOEUR, P. **Tempo e narrativa** (Tomo III). Tradução de: FERREIRA, R. L. Campinas: Papirus, 1995, p.370-373.

pertinente a esta pesquisa, demarcamos essa transmissão no período designado como Antiguidade Tardia.

A própria qualificação desse período como “tardia” exprime muitos indícios reveladores de sua compreensão acadêmica. Compreende algo como “moroso” ou “extemporâneo”. Essa acepção introduz instantaneamente a noção de “continuidade”, “permanência”.<sup>95</sup> Mesmo não fazendo jus às “cores” presentes nesse período (“transformações” ou ressignificações, como discurramos anteriormente), a expressão “tardia” justifica-se pela posição acadêmico-política que assumiu quando de seu “nascimento”. A fim de fazer frente ao uso da expressão “queda” ou “declínio” que tomava conta dos textos científicos<sup>96</sup> para delimitar o período entre o desaparecimento do que se considera “Império dos romanos”<sup>97</sup> e a já solidificada nomenclatura de “Idade Média”, a expressão intentava carregar a tinta sobre a existência de elementos outrora já conhecidos e articulados, que se mostravam “tardios” ou, melhor dizendo, ressignificados<sup>98</sup>.

Desse modo, quando tratarmos do termo “Antiguidade Tardia” estaremos condicionando um tempo histórico à noção de que elementos, devido às necessidades, são invocados do passado para o presente, fazendo parte, portanto, de um “presente novo”. No entanto, para fazerem sentido, tais elementos são reformulados para o público coetâneo – aquele do “presente novo” – por meio de novos comentários e interpretações acrescentados. Este período histórico, em uma

<sup>95</sup> BLOCH, M. *et al.* **La transición del esclavismo al feudalismo**. Madrid: Akal, 1976.

<sup>96</sup> Cf. GIBBON, E. **História do declínio e da queda do Império romano**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989; UBIÑA, J. **La crisis del siglo III y el fin del mundo antiguo**. Madrid: Akal, 1982; BLOCH, R.; COUSIN, J. **Roma e seu destino**. Lisboa: Cosmos, 1964; GRIMAL, P. **La civilisation romaine**. Paris: Arthaud, 1960; WALBANK, F. W. **La pavorosa revolución**. Madrid: Alianza, 1981.

<sup>97</sup> Cf. GASCÓ, F. La crisis del siglo III y la recuperación de la Historia de Roma como un tema digno de ser historiado. In: \_\_\_\_\_. **Studia historica**. Historia Antigua IV-V. Homenaje al profesor Marcelo Vigil (I). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1986-87, p.167-71; HIDALGO DE LA VEGA, M. J. **El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio Romano**. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1995; MOMIGLIANO, A. L'età del trapasso fra storiografia antica e storiografia medievale (320-550 D.C.). In: \_\_\_\_\_. **La storiografia altomedievale** – settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo XVII. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull' Alto Medioevo, 1970, p.89-118.

<sup>98</sup> Cf. MARROU, H. I. **Decadência romana ou Antiguidade Tardia?** Lisboa: Aster, 1979; SAYAS ABENGOCHEA, J. J.; GARCIA MORENO, L. A. Romanismo y Germanismo. El despertar de los pueblos hispánicos. In: TUÑÓN DE LARA, M. (Org.). **História de España**. Barcelona: Editorial Labor, 1981; FRIGHETTO, R. A longa Antiguidade Tardia: problemas e possibilidades de um conceito historiográfico. In: **VII Semana de Estudos Medievais** – Por uma longa duração: perspectivas dos Estudos Medievais no Brasil. Brasília: Universidade de Brasília - Programa de Estudos Medievais, 2009; POHL, W. **Kingdoms of the Empire: the integration of barbarians in Late Antiquity**. Nova Iorque: Brill, 1997.

alusão visual à imagem que conhecemos da estátua da justiça, carrega em sua destra uma balança, na qual em um dos lados aloca a perspectiva de sedimentação e no outro sustenta a via da inovação. Da mesma maneira que os critérios para essa balança pender para um ou outro lado dependem do “material” de que é feito o elemento mensurado, que o torna mais ou menos pesado, esse período depende de um recorte geográfico, temporal e sócio-político. Nesta pesquisa, a esses critérios correspondem, respectivamente: territórios margeados pelo mar Mediterrâneo, século VII, testemunhas da construção de uma identidade social.

Esses territórios margeados pelo mar Mediterrâneo conjugam inovação e sedimentação numa proporção notável<sup>99</sup>, devido ao trânsito nele propiciado. A cultura mediterrânica agrega a coexistência complexa de culturas diversas, as quais se exemplificam em multiplicidade de identidades, etnicidades, sociedades, religiosidades, que se interceptam sem coincidir<sup>100</sup>. Também existe uma gama de interpretações e reinterpretações das heranças do passado por meio de elementos greco-romanos que – visão apenas propiciada porque nos localizamos no futuro e olhamos para o passado – constituem a estrutura da “civilização ocidental”<sup>101</sup>.

<sup>99</sup> “O que é o Mediterrâneo? Mil coisas ao mesmo tempo. Não uma paisagem, mas inúmeras paisagens. Não um mar, mas uma sucessão de mares. Não uma civilização, mas civilizações sobrepostas umas às outras. Viajar pelo Mediterrâneo é encontrar o mundo romano no Líbano, a pré-história na Sardenha, o islã turco na Iugoslávia. É mergulhar nas profundezas dos séculos, até construções megalíticas de Malta ou até as pirâmides do Egito. É encontrar coisas muito velhas ainda vivas, ladeando o ultramoderno: ao lado de Veneza, falsamente imóvel, a pesada aglomeração industrial de Mestre. [...] É ao mesmo tempo mergulhar no arcaísmo dos mundos insulares e surpreender-se diante da extrema juventude de cidades muito antigas, abertas a todos os ventos da cultura e do lucro, e que, há séculos, vigiam e comem o mar. Tudo porque o Mediterrâneo é uma encruzilhada muito antiga. Há milênios tudo converge em sua direção, confundindo e enriquecendo sua história: homens, animais de carga, veículos, mercadorias, navios, ideias, religiões, artes de viver” (BRAUDEL, F. **O espaço e a história no Mediterrâneo**. São Paulo: Martins Fontes, 1988, p.2).

<sup>100</sup> WALLACE-HADRILL, A. **Rome’s Cultural Revolution**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p.7-9.

<sup>101</sup> “uma civilização é uma continuidade que, quando muda, [...] incorpora valores antigos que sobrevivem através dela e continuam a ser a sua substância” (BRAUDEL, F. **O espaço e a história no Mediterrâneo**. São Paulo: Martins Fontes, 1988, p.108). Para Elias, o conceito de civilização expressa uma cadeia de lentas transformações dos padrões sociais de autorregulação que acontecem em um período de longa duração – o qual chama de “processo civilizador” –, de modo contínuo, com impulsos e contraimpulsos alternados. Elias demonstra, em *O processo civilizador*, como a civilização emerge como um termo positivo, oposto ao termo barbarismo que a historiografia francesa utilizava desde 1760 conscientemente para opor à ideia de sociedade de corte, considerada como civilizada. A historiografia alemã compreendia o termo civilizado como identificador de grupos sociais fechados em determinados valores de corte, os quais representavam a ideia de pureza espiritual compartilhada por religião, arte, filosofia e obras literárias, constitutivas da formação individual do intelecto deste grupo. (Cf. ELIAS, N. **O processo civilizador**. v.1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994). Os pesquisadores Renan Frighetto e Maria Jose Hidalgo de la Vega compartilham da perspectiva que implicitamente identifica a civilização ocidental com a permanência de estruturas



Observando esses espaços, percebe-se que os hispano-visigodos são aqueles que efetivamente apresentam uma herança incontestada da *traditio* política e institucional do mundo imperial romano que implica a tradição cultural clássica<sup>102</sup> sendo mantida na interpretação contextual.

Situaremos o ponto de partida, para fins didáticos, no momento em que o “Império dos Romanos”<sup>103</sup> assimila a doutrina cristã como legítima, às voltas do ano 380, por meio do Editto de Tessalônica – documento que materializa como lei o cristianismo como a religião oficial dos romanos. No século IV, portanto, contando com a legitimidade do aparato oficial, o cristianismo, por meio da estruturação de seus princípios<sup>104</sup>, latentes em núcleos populacionais simples, ao passo que adquire

---

político-econômicas pensadas no mundo clássico-antigo, servindo para propósitos construtivos de valores político-econômicos deslocados para outras estruturas espaço-temporais. Há uma proximidade com a noção de *humanitas* criada por Cícero para identificar a cultura romana como preponderante frente a outras culturas. (FRIGHETTO, R. Algumas considerações: o poder político na Antiguidade Clássica e na Antiguidade Tardia. **Revista Stylos**, Buenos Aires, v. 13, 2004, p. 37-47; HIDALGO DE LA VEGA, M. J. Algunas reflexiones sobre los límites del *oikoumene* en el Imperio Romano. **Gerión**, Madrid, v. 23, n. 1, 2005, p.271-85). Ainda complementamos, citando uma obra e um artigo que contribuem para a compreensão do conceito de civilização: MOMIGLIANO, A. **Limites da helenização**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991; VIEIRA PINTO, O. Civilização e barbárie como construções teóricas e definições do poder régio na antiguidade tardia: notas iniciais. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – ANPUH, 19, 2008, São Paulo. **Anais...** São Paulo: USP, set. 2008.

<sup>102</sup> FRIGHETTO, R. A Regra Monástica de Isidoro de Sevilha e a questão dos limites entre as províncias eclesiásticas na *Baetica* hispano-visigoda (século VII). **Tiempo y Espacio**, n.14, 2004, p.32

<sup>103</sup> “Mesmo que tenha sido muito grave, especialmente no plano político ou econômico, a crise que convulsionou o sistema imperial romano ao longo do século III não trouxe consigo uma ruptura brutal, um desmoronamento tão complexo como o que o Ocidente conheceria durante os séculos V ao VII sob as invasões bárbaras. A vida não foi interrompida, nem se aboliram as instituições, tampouco os costumes e nem as formas tradicionais de existência” (MARROU, H. I. **Décadence romaine ou Antiquité Tardive?** (III-VI siècle). Paris: Editions Du Seuil, 1977, p.27, tradução nossa). Acompanhar a discussão de POHL sobre a tensão em relação à herança clássica e uma série de diferenciações eclodidas no Ocidente e no Oriente que resultarão na divisão do Império e que contribuem aos desdobramentos da “Reconquista” de Justiniano (Cf. POHL, W. Introduction: The empire and the integration of barbarians. In: \_\_\_\_\_. **Kingdoms of the Empire: the integration of barbarians in Late Antiquity**. Nova Iorque: Brill, 1997, p.111-127).

<sup>104</sup> “De fato, a conversão de um imperador romano ao cristianismo (Constantino, em 312) não se teria certamente dado (ou, se se desse, teria significado diferente) se não houvesse sido precedida, durante duas gerações, da conversão do cristianismo à cultura e à ideia do mundo romano” (BROWN, P. **O fim do mundo clássico**. De Marco Aurélio a Maomé. Lisboa: Verbo, 1975, p.88). Observe-se que a delimitação de leis fundamentais e preceitos a serem seguidos para existir um reconhecimento sócio-político nivela espaços de poder. Nesse panorama, o episcopado acumulava privilégios e honras, tornando-se suscetível à crítica dos hereges, como também à ascensão dos mártires como discurso de fé. Esta confrontação ao poder episcopal reverberava em elementos descentralizadores nos reinos cristãos, pois a fundamentação das monarquias consolidava-se pelos *scriptores*.

maior número de fiéis, agrega erudição à sua justificativa dogmática<sup>105</sup>, creditando ao monoteísmo a fidelidade de sua prática.

## 2.1 O MONGE VALÉRIO DO BIERZO

Alguns homens da *Hispania* dos séculos VI e VII ocupam espaço na História da Cultura do Ocidente, haja vista o desenvolvimento de textos escritos em língua latina em um contexto cultural marcadamente de influência eclesiástica, no qual uma imensidão de analfabetos e a caducidade do papiro e a escassez do pergaminho – materiais usuais na redação de documentos escritos no período – somam-se à invasão islâmica, dificultando as chances de dispersão e sobrevivência de registros<sup>106</sup>. De fato, uma minoria, não apenas de clérigos como também de laicos, ascendeu aos estudos que ultrapassavam rudimentos e inseriam-se na tradição de formação clássica de modelo retórico.

Este nível educacional produziu toda sorte de registros, tais como epistolários, regras de vida monástica, tratados, hagiografias, atas conciliares e narrativas pedagógicas escritas na forma de “Diálogos” e “Sentenças”. Esses registros, condensados pela ciência da história e pela filologia da época contemporânea, organizam um catálogo de escritores antigos da *Hispania*, no qual se encontram as figuras mais proeminentes e que tiveram suas produções de alguma maneira preservadas<sup>107</sup>.

Por volta do século XVI, a figura de Valério do Bierzo toma a atenção de estudiosos. Possivelmente, essa projeção literária de Valério deva-se ao contexto de Reforma daquele século e às intenções de se resgatar uma originalidade de conduta de vida religiosa, de modo que os esforços de Valério em produzir registros de sua concepção acerca da vida ideal de um religioso passam a ser importantes, propiciando que as cópias de seus manuscritos do século VII, realizadas durante os

---

<sup>105</sup> FRIGHETTO, R. Historiografia e poder: o valor da história, segundo o pensamento de Isidoro de Sevilha e de Valério do Bierzo (*Hispania*, século VII). **Revista História da Historiografia**. Ouro Preto, n. 5, set. 2010.

<sup>106</sup> ORLANDIS, J. **Historia del Reino Visigodo Español**. Madrid: Rialp, 2006, p.305-306.

<sup>107</sup> DIAZ Y DIAZ, M. C. **Valerio del Bierzo**. Su Persona. Su Obra. Madrid: Taravilla, 2006, p.59.

anos 900, alcançassem a qualidade de ícones do virtuosismo<sup>108</sup>. Essa atenção é retomada no século XX, provavelmente devido à apropriação acadêmico-científica da perspectiva da nova história cultural, a qual propõe o exercício de busca da memória cultural<sup>109</sup>.

A admissão de uma multiplicidade de identidades, etnicidades, sociedades e religiosidades que se interconectam sem coincidir tem alavancado estudos revisionistas sobre a cultura mediterrânica, principalmente aqueles que admitem uma coexistência complexa de culturas diversas<sup>110</sup>. Nesse tom, Valério do Bierzo é retomado nos estudos de Pérez de Urbel, Torres López, Consuelo M. Aherne e Carmen Codoñer<sup>111</sup>. Aspectos sociais e culturais do século VII são abastecidos através de elementos presentes na obra de Valério. No entanto, uma visão realmente pontual sobre o noroeste peninsular, considerando instrumentos de análise histórica, efetivamente se consolida quando Pablo Díaz Martinez explora a questão monástica desta região e Misch referenda a importância da vida intelectual de Valério, observando as influências de Gregório Magno e a tradução de Evágrio da vida de Antão escrita por Atanásio<sup>112</sup>.

Atanásio na tradição do pensamento filosófico cristão é figura que se destaca na elaboração da explicação da consubstancialidade de Deus Pai e de Deus Filho. Além de legar ao Ocidente a *Vida de Antão*, que ajudou a propagar o modo de vida monástico, Atanásio foi peça central em um dos primeiros concílios que estabelecem direções de unidade da fé cristã, como é o caso do Concílio de Niceia de 325 d.C.<sup>113</sup> Atanásio refuta o subordinacionismo que o bispo Ário defendia sobre as pessoas de Deus Pai e Deus Filho. Além disso, afirma a eternidade de Deus na História dos cristãos, não sendo possível, dessa maneira, considerar o Filho sem a mesma essência de Deus Pai. O episódio da Encarnação não conseguia ser compreendido por Ário e seus seguidores, porque eles estavam arraigados na tradição filosófica grega do império romano oriental, o qual havia sofrido o processo helenístico-cultural sob uma influência marcante do

<sup>108</sup> DIAZ Y DIAZ, M. C. **Valerio del Bierzo**. Su Persona. Su Obra. Madrid: Taravilla, 2006, p.55.

<sup>109</sup> Ibid., p.57.

<sup>110</sup> WALLACE-HADRILL, A. **Rome's Cultural Revolution**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p.7-9.

<sup>111</sup> DIAZ Y DIAZ, M. C. op. cit., p.72.

<sup>112</sup> Ibid., p.72-74.

<sup>113</sup> MORESCHINI, C. **Historia da filosofia patrística**. São Paulo: Loyola, 2013, p.580.

neoplatonismo e da tradição judaica. Esta linha de pensamento filosófico desenvolvida no Egito e na Síria era exemplificada pelas cidades de Alexandria e Antioquia, respectivamente. Estas contavam com a tradição do pensamento de Orígenes, Clemente e Fílon de Alexandria. Segundo a tradição filosófica cristã que pode ser expressa até aí pelo credo de Niceia, a essência de Deus e de Cristo é a mesma, máxima aceita por 318 bispos que assinaram as atas conciliares em 325 d.C, maioria absoluta da *ecclesia*. Apenas três bispos não concordaram com esse credo, originando uma heresia, que é o arianismo. Os bispos Ário – derrotado argumentativamente por Atanásio –, Eusébio de Nicomede e Eusébio de Cesareia faziam parte do grupo que influenciava o imperador romano e que acabou conseguindo prejudicar Atanásio através de exílios forçados. A escrita da *Vida de Antão* carrega esse espírito ortodoxo de Atanásio e parece ser um texto que permite compreender a santidade segundo uma proximidade com a percepção que Valério do Bierzo admite.

Apesar de reconhecidamente testemunha de vida e obra imprescindíveis para a história cultural da *Hispania* visigoda durante a Antiguidade Tardia, Valério passa longe de ter a popularidade no meio acadêmico-científico que figuras como Isidoro de Sevilha, Bráulio de Zaragoza e Eugênio de Toledo, por exemplo, detêm. Naturalmente, há uma dispersão literária a partir de Toledo, Sevilha, Zaragoza e Barcelona mais facilitada do que da inóspita região do Bierzo, pouco propiciadora, geograficamente<sup>114</sup>, de uma distribuição das obras de Valério. Além da questão geográfica, a que tange a economia também poderia ser considerada, haja vista que Valério não possuía uma família da elite aristocrática que talvez se interessasse em manter e difundir sua memória e sua obra ao longo do tempo, sendo que o público do noroeste peninsular também não contribuiu para a propagação da obra. Tais fatos podem explicar, em alguma medida, porque Valério não é tão celebrado hoje em dia como Isidoro, Bráulio e Eugênio. Nesse sentido, os estudos do professor Renan Frighetto sobre Valério<sup>115</sup>, iniciados com seu doutoramento em Salamanca

<sup>114</sup> Essa região era fortemente latinizada, com estradas para circulação de pessoas e rebanhos de gado, venda e intercâmbio de produtos de uma economia de subsistência com venda de excedentes e que se situa próxima de uma antiga mineradora de ouro romana, a qual recebeu benfeitorias de acesso. No entanto, não se compara à estrutura que o ambiente urbano das cidades de Sevilha, Toledo, Zaragoza ostentavam com troca de obras e trânsito sócio-político. (N. do A.).

<sup>115</sup> Ponto de partida de estudos que permitem aprimorar subsídios que constroem os aspectos econômico-sócio-culturais do noroeste peninsular, os quais redundaram na transcrição do manuscrito de textos, considerados de caráter autobiográfico, de Valério do Bierzo, traduzidos, publicados e

sob orientação de Diaz Martinez e posteriormente desenvolvidos em sua docência no Brasil, iluminam uma discussão eminentemente historiográfica da vida e da obra desse personagem.

Nessa conjuntura de estudos, tomamos o legado de Valério como uma grande síntese das idealidades desenvolvidas em seu tempo, ou seja, como agente ativo na transmissão da Tradição do Pensamento Filosófico Cristão. Através da sua trajetória de vida e da sua obra como professor e orientador sobre a prática monástica, Valério nutriu-se filosoficamente de obras de Atanásio, Agostinho de Hipona, Gregório Magno e Isidoro de Sevilha, com bastante certeza. De modo que considerar a articulação entre o conhecimento dessa tradição de pensamento filosófico e uma perspectiva própria que Valério poderia ter em relação à compreensão de sua realidade nos parece demonstrar a identidade da santidade para Valério.

## 2.2 A SANTIDADE NA TRADIÇÃO MONÁSTICA DE VALÉRIO DO BIERZO

Segundo estudos de Renan Frighetto, Valério teria nascido entre os anos 620-627 e por volta de 649-651 teria ingressado no Mosteiro de Compludo, na região da *Gallaecia* hispano-visigoda, num território denominado *Bergidum*<sup>116</sup>. De acordo com a perspectiva do professor Frighetto, a partir do século VII essa região passa por um processo de valorização da posse de terra que propicia uma procura intensa de áreas a serem ocupadas ou mesmo reocupadas e transformadas em áreas de cultivo e pastoreio pelo movimento de expansão dos mosteiros por proprietários seculares e por religiosos. Quanto a estes, uma figura proeminente da região é o monge Fructuoso, mais tarde bispo de Braga, o qual inicia sua primeira fundação monástica com o Mosteiro de Compludo sobre terras que haviam sido

---

premiados na Espanha, a pesquisa do professor Frighetto foi premiada na Galiza em 2005. Durante os anos de 2004-2006 desenvolvemos iniciação científica sob subsídios de bolsa de estudos do PIBIC/CNPq com a orientação do prof. Renan Frighetto analisando a Legitimidade e Ilegitimidade do Reino-hispano visigodo de Toledo nos séculos VI e VII. Destas pesquisas centradas em estudos políticos da monarquia chegamos a personagens como Isidoro de Sevilha. A atuação do bispo Isidoro como articulador da tradição filosófica cristã inserida na política interessou-nos no mestrado (2009-2011), em uma dissertação também orientada pelo professor Renan Frighetto. (N. do A).

<sup>116</sup> FRIGHETTO, R. **Valerio de Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.12, 19-20.

entregues ao seu pai sob a forma de benefício<sup>117</sup> pela coroa hispano-visigoda e que ao final foram patrimonializadas<sup>118</sup>. Esse é um caso de exceção na região, uma vez que a existência do mosteiro condicionou-se à cessão de um patrimônio pessoal e de dependentes ingressos, de forma legal, no mosteiro, os quais receberam posteriormente a aprovação de uma regra de vida monástica que convertia o mosteiro Complutense em Cenóbio<sup>119</sup>. O comum era o patrocínio de famílias nobres, a fim de usufruírem de prestígio, na fundação de oratórios, basílicas ou mosteiros no interior de suas propriedades:

O mosteiro, que se pretende um recipiente fechado, está todavia aberto ao exterior. Começa por ser um objeto de poder: os grandes apoiam-se nele para fortalecer o domínio sobre um território. É também um lugar de poder.<sup>120</sup>

Segundo Valério, tal patrocínio ocasionava a existência de uma série de edificações que não poderiam ser chamadas de mosteiros, uma vez que contrariavam as normas canônicas da *ecclesia*, relativas ao reconhecimento oficial e outras vezes abrigavam membros com condições sócio-jurídicas díspares<sup>121</sup>. Repousa na constatação desse dado o primeiro elemento contribuinte para formalizarmos a identidade monástica proposta por Valério. Admitindo que “a imagem que desejamos dar de nós mesmos a partir de elementos do passado é sempre pré-construída pelo que somos no momento da evocação”<sup>122</sup>, compreendemos que Valério, então monge sob a regra monástica fructuosiana, indica sua legitimidade frente aos demais monges da região no reconhecimento legal que seu claustro possui, a partir de princípios de modo de vida cenobitas, quais sejam, a admissão de uma regra de vida que sustenta o funcionamento social do cenóbio, inclusive enquadrando critérios para a admissão de membros. Desse modo, na perspectiva da experiência cenobita, nesse estágio de vida, por volta dos anos 649-651, Valério constrói uma identidade de si baseada na relação com uma

<sup>117</sup> *Terra donata* ou *stipendii data* são outras referências. Designa porção de terra cedida pela coroa em troca de serviços prestados pelo pai de Frutuoso (Cf. FRIGHETTO, R. **Valerio de Bierzo-Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.13).

<sup>118</sup> FRIGHETTO, R. **Valerio de Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.13.

<sup>119</sup> VITA FRUCTUOSI, 3, 3-5, 4, 1-2. In: **La vida de San Frutuoso de Braga**. Estudio y edición crítica de M. C. Díaz y Díaz. Braga, 1974. Concilio de Lerida, 546, can. III; Conc. Toledo IV, can. LI. In: VIVES, J. (Ed.). **Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos**. Madrid: Instituto Enrique Florez, 1963.

<sup>120</sup> BERLIOZ, J. **Monges e religiosos na Idade Média**. Lisboa: Terramar, 1994, p.8.

<sup>121</sup> FRIGHETTO, R. op. cit., p 40.

<sup>122</sup> CANDAU, J. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2012, p.77.

identidade coletiva, propiciada pela **rotina de práticas que apreendeu no convívio com os dispositivos da** regra monástica. Sendo “impossível dissociar os efeitos ligados às representações da identidade individual daqueles relacionados às representações da identidade coletiva”<sup>123</sup>, notamos que através da moral ascética cenobita identificamos primariamente o monge<sup>124</sup>.

Por uma decisão pessoal, Valério, após permanecer cerca de um ano no Cenóbio Complutense, dedica-se a uma prática de vida eremita, ensejo narrado pelo mesmo no conjunto de textos que escreve e que tomamos por sua autobiografia. A autobiografia de Valério está, basicamente, conformada por três obras que são: o *Item Valeri Narrationes superius Memorato Patri Nostro Donadeo Ordo Querimoniae Praefatio Discriminis*; o *Item replicatio Sermonum a Prima Conversione* e o *Item quod de superioribus Querimoniis Residuum sequitur*<sup>125</sup>. Estes textos exprimem um real ato de criação que coloca em ordem e torna coerentes os acontecimentos de sua vida por meio de uma narrativa que restitui, ajusta, modifica contextos experimentados por Valério, no mesmo passo em que simplifica, interpreta, sublima e chega até a produzir uma “vida sonhada”. A restituição e ajustamento desses textos estão localizados na menção de Valério à legitimidade de sua identidade como monge à observância que possuiu no Cenóbio Complutense da regra monástica fructuosiana.

Como apontamos anteriormente, a existência de locais tomados como mosteiros, mas que na realidade não poderiam ser reconhecidos como tal, haja vista a inexistência de critérios de admissão e a inoperância de regras de vida sob os mesmos, são chancelados por Valério, em *De genere monachorum*, como redutos de falsos monges<sup>126</sup>. A simplificação, interpretação e sublimação realizada por Valério é de que tal subserviência à regra, mesmo que por curto período, dotou-o de qualidades para administração de práticas ascéticas coerentes, legitimando sua prática de vida eremítica, admissível para a doutrina àqueles que após instrução devida eram “iluminados” de tal maneira a exercerem a santidade sozinhos,

<sup>123</sup> CANDAU, J. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2012, p.77.

<sup>124</sup> Conc. III Toledo 589, can. IV; Conc. IV Toledo 633 can. LI. Preferências a prática cenobítica. (VIVES, J. (Ed.). **Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos**. Madrid: Instituto Enrique Florez, 1963).

<sup>125</sup> FRIGHETTO, R. **Valerio de Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.21.

<sup>126</sup> Ibid., p.26.

dispensando a necessidade de uma identidade cenobítica no exercício de seu monasticismo. No entanto, este elemento – a santidade – que Valério evoca como agregado de sua identidade eremita legítima não é assim compreendido pelas hierarquias, uma vez que não admitem a santidade pretendida por Valério, já que intervêm para que o mesmo seja disciplinado e reestabelecido em um Cenóbio<sup>127</sup>.

Um ponto a se pensar após tal explicação é uma correlação entre a identidade eremita e a tradição que se tinha acerca da identidade romana, partindo de estudos de *Cultural Identity* dos romanos, os quais admitem a perspectiva de identidade atrelar-se à noção de “sentir-se membro” de uma estrutura filosófico-moral romana<sup>128</sup>, conquistada – excetuando-se a opção de já nascer romano – pela educação, principal veículo da *humanitas*. É a perspectiva de que *mores* somando-se a *studia*<sup>129</sup> propiciavam a disseminação de um modo de vida que circunscrevia hábito e moral romanos, aludindo ao conhecimento de uma série de elementos normativos de língua latina, retórica, arte e filosofia próprias da tradição romana que poderiam ser absorvidos por outros, não-romanos de nascimento, a fim de se sentirem membros do grupo dos romanos, identificando-se, dessa maneira como romanos.

Desse modo é que podemos compreender o conceito de identidade da santidade para Valério. A identidade da santidade seria como a “romanidade”, algo que se poderia adquirir por meio da educação, do conhecimento, de uma formação intelectual que a estrutura da *ecclesia* poderia propiciar com a instrução cenobita. No entanto, uma vez adquirida tal bagagem, como acontecia com aqueles que “se tornavam romanos”, “sentindo-se membro da *ecclesia*”<sup>130</sup>, Valério admitiria uma realidade a se enfrentar, pois, entendida a santidade como não cumulativa, não faria sentido permanecer em Cenóbio, sendo melhor praticar um retorno ao *patrios politeia*<sup>131</sup>, retomando o tradicional legado virtuoso e sábio dos “antepassados” ou,

<sup>127</sup> FRIGHETTO, R. **Valerio de Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.18.

<sup>128</sup> WALLACE-HADRILL, A. **Rome's cultural Revolution**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p.5.

<sup>129</sup> Ibid., p.35.

<sup>130</sup> “o fato de Valério informar-nos que quando jovem fora iniciado em disciplinas vãs e que a *posteriori* ingressou no cenóbio Complutense onde foi torturado pelo *scribtor* Máximo pode ser um indicativo de sua preocupação em receber uma formação educacional e espiritual básica” (FRIGHETTO, R. **Valerio de Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.15).

<sup>131</sup> WALLACE-HADRILL, A. op. cit., p.228.



melhor dizendo, dos “padres do deserto” – praticantes do eremitismo na fase primitiva do monasticismo.

A identidade exprime uma especificidade, a qual, no entanto, nunca está totalmente formada, fechada, pelo contrário, está constantemente em formação. Ela relaciona a experiência, que está presente na intenção, com a expectativa, que poderá ser reconhecida quando se perceber que existe esta intenção. Tal relação, para ser percebida pela ciência da história, apresenta-se mediada pelo estatuto documentário<sup>132</sup>. Através dos textos herdados do passado – textos estes que englobam imagens, variedades de narrativas escritas, vestígios arqueológicos, entre outras fontes – estruturamos a explanação daquilo que Agostinho chamava de “presente do passado”<sup>133</sup>. Construimos a identidade dos sujeitos, conferindo-lhes representações, crenças, saberes, heranças, ritos, ou seja, toda uma sorte de registros memoriais que projetam no passado – e, por vezes, ao mesmo tempo no futuro – uma imagem de identidade.

Parece-nos que Valério autoriza-se a praticar a vida monástica eremita por entender que recolhia os elementos necessários para a santidade: recebera a instrução cenobita, fora excepcionalmente iluminado e estava apto a percorrer a via eremita, a mais difícil, a fim de galgar os degraus da santidade. Estudar, pois, Valério do Bierzo relaciona-se com a compreensão de elementos característicos da Antiguidade Tardia, período de reelaborações e ressignificações.

Toda produção literária pode ser entendida como a visão de mundo de determinada facção social e está comprometida com os interesses sociais. Levando-se em conta que um texto pode ser individual, mas o discurso sempre será social<sup>134</sup>, tentaremos não avaliar a identidade que os textos da autobiografia produzem a partir de critério de verdadeiro e falso, mas, por outro lado, partir de que, sendo reais para Valério, os fatos narrados na autobiografia produzem uma lógica de apropriação do passado e projeção de uma defesa retórica presente, a qual visa reforçar o *status quo* eremita. Assim, particulariza-se uma miscelânea de uma série de construções teóricas advindas da literatura monástica do Egito, Palestina e Síria, nos séculos IV

<sup>132</sup> FOX, R. L. Cultura escrita e poder nos primórdios do cristianismo. In: BOWMAN, A. K.; WOOLF, G. (Org.). **Cultura escrita e poder no mundo antigo**. São Paulo: Ática, 1998, p.159-174.

<sup>133</sup> Cf. DOSSE, F. **A história**. Bauru: EDUSC, 2003, p.152-3.

<sup>134</sup> FLORIN, J. L. **Linguagem e ideologia**. São Paulo: Ática, 2000, p.41.

e V, e sua evocação de uma ascese implacável das relações sociais<sup>135</sup>. No mesmo passo, presentifica-se uma perspectiva de ressignificação da ascese própria, a qual compreendemos que deva ser desenvolvida à luz da valorização da penitência, que para a instituição será algo exagerado, conveniente de ser disciplinado para uma correta orientação<sup>136</sup>, enquanto que Valério admitirá a via eremita como a mais adequada na sua busca de santidade do que a permanência ininterrupta na via cenobita.

A imagem da santidade requer vislumbrá-la como um produto de uma opinião social cujo reconhecimento oficial passa, necessariamente, pela ação de um grupo de pressão<sup>137</sup>. Valério, provavelmente, provinha de uma família de status sócio-político baixo<sup>138</sup>, portanto, incapaz de exercer influência a ponto de reconhecerem-no como santo. A permanência como cenobita excluía a possibilidade de alcançar legitimação como santo. Seria necessário escolher uma via mais árdua e difícil, argumentadora de maior merecimento à santidade. Apropriando-se de fragmentos de memória repassados pela tradição monástica dos eremitas do Oriente, modelos importantes de santidade dos cristãos, Valério parece alimentar o sentimento de identidade monástica coligada ao cristianismo primitivo do século IV. Em *Ordo Querimonae* nos exporá que “tocado pelo desejo de graça divina de alcançar os rudimentos da santa vida da religião”<sup>139</sup> pensou que sua salvação estava no mosteiro de Compludo, referindo-se a seu período de prática de vida cenobita. No entanto, não logrou chegar a esse porto desejado<sup>140</sup>. Terminará por afirmar que o lugar de paz mais conveniente para ele, ao modo de um paraíso, seria aquele

<sup>135</sup> BROWN, P. **Corpo e sociedade**. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p.193.

<sup>136</sup> Conc. Toledo VII, can. V. In: VIVES, J. (Ed.). **Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos**. Madrid: Instituto Enrique Florez, 1963.

<sup>137</sup> GAJANO, S. B. **La santità**. Roma; Bari: Editori Laterza, 1999, p.125.

<sup>138</sup> “uma indicação pode ser encontrada na passagem em que Valério apresenta-nos ao seu sobrinho João, filho de seu irmão Montano, que abandonou o *servitium regis* e juntamente com seu *famulum* Evagrio foi viver com Valério no oratório de São Pantaleão. De fato a condição de ‘servidor régio’ e a existência de um dependente vinculado juridicamente podem sugerir que João pertencia ao corpo nobiliárquico, mas provavelmente de status sócio-político mais baixo [...] Valério reforça esta ideia ao mencionar que várias construções realizadas junto ao oratório de São Pantaleão foram feitas por seu sobrinho e o fâmulos deste [...] em nossa opinião tais tarefas seriam comuns de um *Villicus*, administrador das propriedades pertencentes ao fisco régio” (FRIGHETTO, R. **Valerio de Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.16).

<sup>139</sup> VALERIO DE BIERZO. Item Valeri narrationes superius memorato patri nostro Donadeo Ordo Querimoniae praefatio discriminis. In: FRIGHETTO, R. op. cit., p.101.

<sup>140</sup> “contudo por causa das águas agitadas, com frequência, pelo sopro sinistro do diabólico, a tempestade que hostiliza o mar do século expulsou-me” (Ibid., p.101).

rodeado de montanhas, longe do mundo, sem a presença de mulheres, longe de atrações e comércios humanos. Referia-se ao seu “deserto” nas montanhas do Bierzo<sup>141</sup>.

É um discurso conflitante, pois defende ao mesmo tempo elementos cenobitas e eremitas que somente teriam convivência pacífica no caso de exceção que era a santidade. É necessário certo grau de convergência entre as representações que cada indivíduo mantém ou se esforça em compartilhar com outros membros do grupo para que exista uma identidade comum. Quando os indivíduos de um grupo começam a organizar o pensamento à volta de centros de interesse que não são mais os mesmos de outros indivíduos surgem identidades múltiplas e compostas<sup>142</sup>. É o caso da identidade eremita de Valério, explicitada como percepção de um caráter santo naquele que pode praticá-la.

A austeridade ascética indicada pela via eremita parece-nos uma diferenciação de abordagem sobre a santidade. A santidade compreende uma virtude humana de experimentar o contato e a relação com o mundo superior e, em seu aspecto bíblico, não pode derivar de valores humanos, por outro lado, é um desígnio santo que se manifesta numa potência dominadora acima de toda criatura. O santo relaciona-se ao deus pessoal e sua transcendência sobre o mundo, a sua essência, é a glória de âmago divino<sup>143</sup>. Culturalmente, a santidade abarca aspectos materiais de expressão como as referências ao Antigo e Novo Testamento, bem como a sua potência moral e perfeição, construindo-se, portanto, de maneira dinâmica:

A santidade cristã é, portanto, uma construção alicerçada na escolha religiosa individual, na percepção da essencialidade da vida e na aprovação eclesiástica. Esta última constitui elemento decisivo no reconhecimento santo ou herético da experiência [...] o santo aparece como figura intermediária entre homem e Deus [...] participa de uma dupla natureza: sacra e profana. Sacra na procura da perfeição espiritual buscando a assimilação divina; enquanto humano, sujeito às tentações e pecados, ele incorpora a dimensão profana. O movimento isócrono de vaivém da

<sup>141</sup> “E encontrei o lugar consagrado a Deus, colocado no cume do monte [...] é por certo, a linha divisória da vida no século” (VALERIO DE BIERZO. Item Valeri narrationes superius memorato patri nostro Donadeo Ordo Querimoniae praefatio discriminis. In: FRIGHETTO, R. **Valerio de Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, 1-6, p.101-107).

<sup>142</sup> CANDAU, J. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2012, p.100.

<sup>143</sup> Ibid., p.124.

santidade é produto da dialética entre o desejo de semelhança e o de alteridade<sup>144</sup>.

Nesse propósito, a perspectiva de Valério sobre o ascetismo eremita induz uma manifestação do que compreendemos como uma virtude necessária para o homem santo. Valério inclui a si no campo das “idealizações”, bastante associado aos estudos de teoria política tardo-antiga, uma vez que como constata Renan Frighetto:

Assim, deparamo-nos com ideias e conceitos que sofrem modificações com respeito a sua acepção original. As heranças políticas e culturais, nesses casos, são mantidas, embora sofram transformações segundo o contexto no qual reaparecem. É exatamente nesse momento que podemos averiguar a existência das idealizações políticas – campo fértil da teoria política – e a sua efetiva materialização histórica. Alguns exemplos podem fazer-nos refletir sobre esta relação entre as elaborações teóricas e a sua efetiva aplicabilidade no âmbito da prática política, bem como a sua permanência e transformação segundo o contexto histórico analisado<sup>145</sup>.

A defesa de Valério de uma prática de ascese por meio do monasticismo eremita parece refletir sua luta por espaço de liderança no ambiente cristão de sua época. Engessado por sua condição social, Valério não poderia jamais ser um bispo, nem mesmo chegar a ser fundador de um mosteiro e de uma regra monástica, signos de poder social. A alternativa que lhe servia era projetar-se como monge eremita, sendo reconhecido entre as populações por que transitava<sup>146</sup> como um homem santo e desfrutando de uma liderança local à frente de oratórios erigidos nas propriedades rurais de sua região.

Para legitimar sua conduta dessa maneira, faz uso da idealização que se tem sobre a prática de monasticismo eremita. Uma idealização, como acima nos referimos por meio do texto do professor Renan Frighetto, parte de uma base de

<sup>144</sup> PIERONI, G.; PALAZZO, C. L.; SABEH, L. A. (Org.). **Entre Deus e o Diabo**: Santidade reconhecida, santidade negada na Idade Média e Inquisição Portuguesa. Rio de Janeiro: Bertrand, 2007, p.128-130.

<sup>145</sup> FRIGHETTO, R. Transformação e Tradição: a influência do pensamento político e ideológico do mundo romano clássico na Antiguidade Tardia. **Diálogos**, DHI/PPH/UEM, v. 12, n. 2/n.3, 2008, p.24.

<sup>146</sup> No VII século no noroeste hispano-visigodo floresciam oratórios e basílicas martiriais em um movimento encabeçado pela nobreza rural laica ávida em materializar sua filiação com o cristianismo e desfrutar de possíveis benesses deste fato, fossem ofertas econômicas à edificação que patrocinavam, fossem milagres de saúde, proteção, ou quaisquer natureza, associados ao benefício próprio (Cf. FRIGHETTO, R. Um Protótipo de *pseudo sacerdos* na obra de Valério do Bierzo. **Hispania Sacra**, n. 2. Universidade de Huelva, 2009, p. 409). “[...] a grande maioria dos escritores cristãos apontavam a existência de grupos paganizados e bárbaros que deveriam sofrer uma ação evangelizadora para integrá-los a *christiana ciuillitas*”. (FRIGHETTO, R. **Antiguidade Tardia**. Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações. Séculos II-VIII. Curitiba: Juruá, 2012, p.31).

tradição, o que no caso de Valério liga-se aos santos do século IV, majoritariamente reconhecidos como os eremitas orientais à maneira de Antão. Ademais, a idealização requer a transformação dessa tradição herdada às condições contextuais, o que observamos na perspectiva de que fora da via eremita as chances de Valério projetar-se socialmente seriam exíguas, pois, privado de um bispado e de uma direção religiosa cenobita devido a sua baixa classe social, restaria um condicionamento a uma prática de vida monástica cenobita de um monge comum. Percebendo as dificuldades em se projetar socialmente dentro do Cenóbio, fato notado através dos relatos de certas dificuldades de sociabilidade por que passou enquanto cenobita, Valério vislumbrava na prática do monasticismo eremita sua chance de reconhecimento. A ascese que a prática eremita lhe propiciaria coligava-se à função social que poderia desempenhar nos oratórios disseminados pelas propriedades privadas por onde perambulava, fornecendo-lhe, assim, possibilidades de ascensão social. A ascese dos eremitas munia-lhe de requintes de santidade<sup>147</sup>, reforçada por sua presença nos oratórios.

Para que se possa falar de santidade é preciso que haja previamente, não apenas uma adesão formal a um corpo de doutrinas, mas também uma impregnação dos indivíduos e das sociedades pelas crenças religiosas que eles professam, o que só pode se efetuar com o tempo. A tentativa de projetar uma imagem de santidade para si, conduz Valério à Compilação Hagiográfica. Este conjunto de textos sobre monges que escolheram o monasticismo eremita e que por meio da prática desta ascese alçaram-se a santos, somado aos textos de cunho autobiográfico, cria uma série de gestos, representações de devoções e ritos que projetam a santidade de Valério em sua região.

Mesmo que essas transmissões correspondam aos valores de cultura e necessidades específicas do tempo e espaço de Valério, vinculam dados fundamentais da tradição. Obviamente, ao se propor a isso, Valério expõe-se à

---

<sup>147</sup> “Observamos que nas fontes manuscritas tendentes à valorização dos modos de vida cristã eremítica e anacorética, ambas voltadas à busca da perfeição evangélica de forma individual e particular, encontramos exatamente uma postura que aproximava tanto o eremita como o anacoreta dos antigos adivinhos pagãos que interpretavam os sonhos e as revelações, atitude que demonstra uma valorização de sua posição de intercessor das populações locais junto aos Santos e a Deus”. (FRIGHETTO, R.; DAL PRA DE DEUS, A. *Sanctitas in somnium: elementos oníricos da santidade segundo o replicatio sermonum ad prima conuersione*, de Valério do Bierzo. **Revista Signum**, v. 11, n. 2, 2010, p.62-65, adaptado).

possibilidade de tangenciar a heresia. Sabendo disso, preocupa-se em englobar a Doutrina Cristã mesmo que lhe fira a disciplina. A fé sob seu aspecto dogmático e normativo estará adequada, como vemos na admissão por Valério de todos os pressupostos defendidos pelos doutrinadores do catolicismo niceno. Já a fé sob seu aspecto prático era condicionada aos comuns na observância de regras monásticas, de tal modo que Valério tenta se colocar como extraordinário e, portanto, capaz de dispensar este formalismo disciplinar. Dessa maneira, adquire legitimidade sob os aspectos da cristandade, distinguindo-se de um herege.

A santidade na tradição monástica de Valério do Bierzo possui, portanto, uma estruturação argumentativa na qual se destacam alguns pressupostos, que serão analisados a seguir.

### 2.2.1 Estado de exercício contínuo da santidade

A constituição da cultura de Valério é fruto de uma formação nas artes liberais durante a infância. Ademais, provavelmente se expôs a técnicas de administração de bens familiares, incluindo conhecimentos jurídicos, e aprofundou-se na gramática e na retórica durante sua juventude e vida adulta. O fato de ter desempenhado a função de *scriptor* – presumindo, portanto, a habilidade de monge copista – demonstra uma densidade cultural<sup>148</sup> compatível com o legado pedagógico de sua trajetória de vida e de suas obras. Dessa sorte, a história da tradição cristã e de suas adaptações de enredo pode ser vislumbrada através do estudo de textos reunidos por Valério ou por ele escritos, de maneira que podemos construir uma teoria sobre a identidade da santidade a partir dessas fontes e versarmos sobre a afirmação de Isidoro: “ainda que Deus não ocupe um lugar, anda pelos diversos locais na pessoa de seus santos quando estes predicam”<sup>149</sup>. A interpretação equivalente a essa fala de Isidoro alinha-se ao que propomos analisar: a representatividade das características daqueles que “estão no lugar em que há Deus” e que “andam por diversos locais” – os quais representam perspectivas

<sup>148</sup> DIAZ Y DIAZ, M. C. **Valerio del Bierzo**. Su Persona. Su Obra. Madrid: Taravilla, 2006, p.41.

<sup>149</sup> ISIDORO DE SEVILHA. Sentenças, I, 1, 2,5, p.229. (Tradução nossa).

diferentes, mas que conduzem a um mesmo fim, expressando, desse modo, a predicação, ou seja, a santidade.

Através da predicação presente em seus escritos autorais e em sua iniciativa de organizar escritos de outros autores em uma compilação de vida de santos, percebe-se que Valério sinaliza uma tradição do pensamento filosófico cristão. Valério jamais se intitulará santo em seus textos, mas, se sua trajetória for realmente da maneira relatada, é possível identificarmos a presença de uma tradição sobre a santidade – o que caracteriza, portanto, um homem santo – sendo aplicada. Essa aplicação não pode ser compreendida por aqueles que a desejam como uma declaração explícita de Valério ou pelo seu reconhecimento como parte dos bem-aventurados santos da Igreja Católica. Para visualizarmos a tradição filosófica sobre a santidade aplicada em sua trajetória e em suas obras precisamos compreender a coerência de seu pensamento.

Desse modo, aquele que é santo não deve reconhecer-se como tal, dado que a extrema humildade de espírito daquele que é santo propicia um estado de consciência de que a santidade não é um trabalho terminado, ao contrário, é um exercício contínuo. Admitir a santidade é não compreendê-la. Valério externa tal compreensão quando suplica a Deus para revelar o porquê de seu sofrimento em determinadas tribulações (dois homens o atacam violentamente durante a noite)<sup>150</sup> e então ouve uma voz (de Deus) que lhe diz que “as almas são feitas em silêncio”, segundo o que prevê o texto bíblico<sup>151</sup>. Nessa ocasião, Valério lembra-se de que no dia anterior havia falado em voz alta que fossem doados alimentos a um vizinho cego e a outra pessoa pobre, fato que dá a conhecer às pessoas o exercício de uma virtude requerida ao santo.

---

<sup>150</sup> “[...] depois disso, com a chegada da noite e enquanto eu repousava em minha própria cama, com o sono vindo dos membros do meu corpo, repentinamente apercebi-me que tinha dois homens levantados (junto a mim em qualquer lado) que começaram, cruelmente e violentamente, a surrar-me com flamejantes espadas que queimaram os meus costados [...]” (VALERIO DE BIERZO. Item replicatio sermonum a prima conversione. In: FRIGHETTO, R. **Valério do Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.114).

<sup>151</sup> “Senhor, por teu amor misericordioso, revela-me o porquê pelo que sofro isto. Não entendo em qual delito eu teria incorrido para (desatar) a sua colérica fúria. Então ouvi uma voz dizendo: ‘Tu não escutaste o Evangelho dizendo que tuas almas seriam feitas em segredo? E tu fizeste a distribuição dele (do alimento) em alta voz desde a montanha?’ Imediatamente libertado das minhas correntes (erros) agradei ao Senhor, pois ele dignou-se a castigar a minha insensatez para a minha correção” (Ibid., p.114).

A caridade do santo é aquela que não é conhecida pelos outros, mas um ato espontâneo que se faz em segredo com Deus, de modo que Valério declarar sua caridade é um ato de externar publicamente uma boa ação, o que demonstra necessidade de elogios, produto do orgulho, da vã glória, dos sentimentos mundanos. No momento em que a voz lembra-lhe o texto bíblico, dizendo que “as almas são feitas em silêncio”, Valério diz compreender por que sofria<sup>152</sup>: não estava agindo com a atitude de um santo. Tal compreensão alinha-se aos ensinamentos de Gregório Magno<sup>153</sup>, notados no texto de *Moralia*, no qual se dedica a falar sobre Jó, traduzido por Isidoro de Sevilha<sup>154</sup> como “o que sofre”<sup>155</sup>. Nessa obra, Gregório formula a existência de oito pecados, entre os quais o do Orgulho ocupa o papel de “princípio de todo pecado”, seguido de seus sete príncipes, cada um deles crucial, capitaneando uma tropa militar de pecados associados<sup>156</sup>. Além de corroborar uma perspectiva admitida por Gregório, a não manifestação de Valério acerca de sua santidade relaciona-se a outra virtude imprescindível à prática monástica, a da Humildade.

Segundo Agostinho, em *A Cidade de Deus*, obra na qual expõe o “seguro e verdadeiro caminho para o Céu” como sendo a Humildade<sup>157</sup>, e segundo as regras monásticas de Isidoro de Sevilha<sup>158</sup>, Bento<sup>159</sup>, Frutuoso<sup>160</sup> e Basílio Magno<sup>161</sup>, a

<sup>152</sup> Vide nota anterior.

<sup>153</sup> Gregório produziu cerca de 45 sermões e destinou uma série de cartas publicadas a versar sobre questões teológicas, de modo que suas obras eram difundidas para o ensino da doutrina. Pensamos que Valério teria entrado em contato com tais obras, haja vista o caráter pedagógico das mesmas e sua utilidade nas bibliotecas dos mosteiros. (Cf. ABBAGNANO, N. **Historia de la filosofía**. Tomo I. Barcelona: Montaner y Simon, 1955, p.223).

<sup>154</sup> Segundo Frighetto, em diversos de seus escritos, Valério demonstra um amplo conhecimento dos escritos isidorianos e mesmo de outros autores hispano-visigodos, além de manejar as traduções dos *Apothegmata Patrum*, feitas por Martinho de Braga e Pascácio de Dume, e a *Vita Antonii* de Atanásio de Alexandria, traduzida para o latim por Evágrio Pôntico. (Cf. FRIGHETTO, R. **Valério do Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.8).

<sup>155</sup> ISIDORO DE SEVILHA. **Etimologías**. Madrid: BAC, 2009, p.647.

<sup>156</sup> GREGORIO MAGNO. **Moralia in Job**. Turnhout: Brepols, 1985, XXVI, 28; “o princípio de todo pecado é a soberba e a soberba é o pior dos vícios” (ISIDORO DE SEVILHA. Sentenças II, XXXVIII, 1-2, p.374).

<sup>157</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. **A cidade de Deus**, v.3. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, p.1462.

<sup>158</sup> ISIDORO DE SEVILHA. Regra Monástica. Cap. II, III, IV, V, p. 92-100; “qualquer virtude sem humildade e sem caridade é um vício” (ISIDORO DE SEVILHA. Sentenças, II, XXXVIII, 5, p.375).

<sup>159</sup> REGRA DE BENTO. In: CAMPOS RUIZ, J.; ROCA MELIA, I. (Org.). **Reglas monásticas de la España Visigoda**. Madrid: BAC, 1971.

<sup>160</sup> REGRA DE FRUTUOSO DE BRAGA. In: CAMPOS RUIZ, J.; ROCA MELIA, I. (Org.). **Reglas monásticas de la España Visigoda**. Madrid: BAC, 1971.

<sup>161</sup> BASÍLIO MAGNO. **As regras monásticas**. Petrópolis: vozes, 1983, p.43-44; “A humildade consiste em considerar a todos como superiores a si [...] em segundo lugar se em toda questão, de modo igual e constante, se entregar à prática da humildade e se exercitar nela. Somente assim, por



Humildade é prerrogativa do exercício da prática monástica e da decorrente busca de santificação. Essa premissa, portanto, é de conhecimento de Valério, haja vista que submetido durante certo tempo à regra de um mosteiro fructuosiano, submeteu-se à avaliação das virtudes da paciência e da humildade a fim de adquirir permissão para formar-se monge. Aos candidatos a uma cela no mosteiro requeria-se a disposição de um ano em privações e humilhações<sup>162</sup> como maneira de declarar a submissão às regras<sup>163</sup>. Desse modo, não divulgando que se compreende como santo, Valério assegura a virtude da Humildade e afasta o vício do Orgulho, atitude coerente com os ensinamentos cristãos.

Valério regrará sua vida de maneira que não se sinta impelido a se declarar santo para que os outros o elogiem e, assim, reconheçam-no; pelo contrário, espera que esse reconhecimento seja uma consequência lógica frente às evidências de sua vida, frente ao seu testemunho. Continuando na interpretação da súplica de Valério sobre uma explicação para os seus sofrimentos e a resposta da divindade, percebemos que, em sua narrativa, apesar de Valério ser caridoso, a divindade explica-lhe que não deve proporcionar motivos para ser reconhecido dessa maneira, pois uma virtude jamais está acabada, sendo um exercício contínuo, que deve ser feito em silêncio para não ser dado como conquistado, nem por aquele que pratica, nem por aquele que testemunha sua prática. Em relação à santidade a atitude de Valério é correspondente. A atitude esperada de um santo é não declarar que conquistou a santidade, visto que a mesma não é um trabalho acabado, mas sim uma perene batalha cotidiana<sup>164</sup>.

A escrita dos textos chamados autobiográficos possui a intenção de expor a perspectiva particular de Valério sobre o que considera santificação<sup>165</sup>. Esses textos versam sobre os caminhos para a proximidade de Deus. Valério destaca que nesse caminho, a busca pelo desenvolvimento do conhecimento das coisas divinas faz parte da erudição, pois ela propicia uma disposição mental para se enfrentar adversidades, acompanhando uma perspectiva celebrada por Isidoro de Sevilha: “É

---

contínuo esforço, poderá alcançar o hábito da humildade, como nas artes costuma acontecer. Idêntica é a praxe de todas as virtudes, de acordo com o mandamento de nosso senhor” (BASÍLIO MAGNO. **As regras monásticas**. Petrópolis: Vozes, 1983. Coleção os Padres da Igreja, v.4, p.244).

<sup>162</sup> REGRA DE FRUCTUOSO, can. XX.

<sup>163</sup> REGRA DE FRUCTUOSO, can. XXI, p.160.

<sup>164</sup> ABBAGNANO, N. **Historia de la filosofia** (Tomo I). Barcelona: Montaner y Simon, 1955, p.189.

<sup>165</sup> FRIGHETTO, R. **Valério do Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.47.

necessário que o justo seja solicitado pelo vício e fustigado pelo sofrimento, para que, enquanto o vício lhe assedia, não se enfraqueça em suas virtudes”<sup>166</sup>.

Fiel a sua contemporaneidade, na medida em que apresenta elementos híbridos – pincelados da tradição clássica, notadamente citadina, filtrados pela tradição da Patrística, e inseridos na realidade tardo-antiga do mundo rural –, Valério almeja a perfeição na conduta de sua vida, associando para isso uma perspectiva própria<sup>167</sup>. Desse modo, Valério valorizará a tradição filosófica cristã que a formação cultural propicia como propulsora de um desenvolvimento cognitivo no ser humano, capaz de alçá-lo aos níveis de compreensão dos desígnios de Deus. Porém, Valério não acreditará que a erudição, enquanto instrumento para explicar a lógica da criação e da redenção, possa ser algo imperativo na consolidação do homem perfeito. Parece-nos, e nos empenharemos em demonstrá-lo, que Valério admitirá a elevação ao estado de santidade como uma disposição, atrelando à fé e em seu correto exercício uma medida, se não igual, superior.

Essa perspectiva está presente em Basílio e Gregório Magno em escritos nos quais demonstram a distinção entre fé e conhecimento e a subordinação deste àquela. A fé se apoia na revelação divina e não tem necessidade da lógica e suas demonstrações<sup>168</sup>, o que tem correspondência na identidade de elementos constituintes da santidade para Valério com a tradição filosófica cristã. A perspectiva de que a santidade é o conhecimento de Deus e de que os estudos e associações mentais que se realizam para compreender os textos da Sagrada Escritura fazem parte desse conhecimento estão presentes em Agostinho de Hipona<sup>169</sup>. Segundo este, o santo não é aquele que apenas faz operações mentais, mas aquele que possui a fé<sup>170</sup>, haja vista muitas verdades de Deus serem reveladas, desconsiderando, assim, uma construção filosófica para explicá-las<sup>171</sup>.

<sup>166</sup> ISIDORO DE SEVILHA. *Sentenças*, III, 2, 2, p.400. (tradução nossa).

<sup>167</sup> FRIGHETTO, R. **Valério do Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.7.

<sup>168</sup> ABBAGNANO, N. **Historia de la filosofia** (Tomo I). Barcelona: Montaner y Simon, 1955, p.22.

<sup>169</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. **A cidade de Deus**, v.3. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, p.2036. Agostinho neste trecho da obra demonstra a importância dos livros santos, visto que indicam os mandamentos que Deus ordenou que se cumprissem.

<sup>170</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. **O livre-arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1995, cap.VI, p. 39.

<sup>171</sup> A vida segundo o espírito é uma nova vida que supõe um novo nascimento. Esse nascimento é dado pela fé, não mais pela razão, visto que a vida espiritual supõe um novo critério de juízo. Nós podemos, segundo Gregório Magno, conhecer, mediante a razão, a existência de Deus, considerando a ordem e a perfeição do mundo visível, mas não podemos conhecer a essência de

Ademais, o santo, para ser efetivamente aquele que alia ao conhecimento uma disposição de caráter moral<sup>172</sup>, esmera-se em praticar as virtudes, corrige-se. A perspectiva da identidade da santidade valeriana é aquela que focaliza o homem de carne e osso, que encontra dificuldades para as quais não consegue explicações por seus limites de amplos aspectos (físicos, morais, intelectuais), em razão dos quais a realidade do contexto sócio-político em que vive não lhe propicia uma atitude de posicionamento como os santos eruditos dos altos escalões da *ecclesia* tomavam: de observação e meditação e uma posterior formulação teórica<sup>173</sup>. A realidade do noroeste peninsular<sup>174</sup> de um homem de baixo estrato social como Valério exige que se pense em um santo que ateste suas capacidades excepcionais pela ação mais que pela elucubração mental.

Valério não desprezará a tradição clássica, que virá, porém, com uma força mais diluída em sua perspectiva, haja vista que procede de escritos que anteriormente já a filtraram, como os textos patrísticos<sup>175</sup>. Além disso, manejará essa tradição dentro de suas possibilidades, ou seja, de um monge que lê, escreve, memoriza hinos e salmos, mas tem de manejar adversidades da vida secular, como moradia, doenças, inimizades e evangelização. Sob tais circunstâncias de vida, Valério apegou-se ao que tinha potencialidade de desenvolver: uma santidade baseada em sua trajetória de vida. Nessa direção, as vidas dos primeiros monges

---

Deus, que é um oceano infinito e indeterminado, submetido ao mistério da trindade. (Cf. ABBAGNANO, N. **Historia de la filosofia** (Tomo I). Barcelona: Montaner y Simon, 1955, p.223).

<sup>172</sup> Segundo Gregório, o espírito serve como mediador entre nossos pensamentos e Deus. O *Logos* que faz parte da união entre os seres e a divindade, e do intelecto, foi afastado do homem por causa do pecado, de modo que somente pela fé em Jesus Cristo, em sua morte e ressurreição recupera-se essa condição de união com o *Logos*. (Cf. GREGÓRIO MAGNO. **Obras**. Madrid: BAC, 1958).

<sup>173</sup> Agostinho cria em uma utilidade moral para a filosofia, na qual os materiais clássicos poderiam ser social e retoricamente convertidos ao uso cristão, porém, para tal, mais que o rudimento da escrita e da leitura eram necessárias técnicas de composição que não apenas sintetizassem conteúdos, mas instruísem um hábito na mente. Para isso, requeria-se uma educação plena, iniciada ainda na infância, o que demandava uma família com posses materiais mínimas para arcar com os custos dessa educação. Devido às informações da procedência familiar de Valério seria improvável que ele tivesse recebido uma instrução nivelada a qualidade e tempo da dos membros da *ecclesia* provenientes de famílias abastadas como Leandro e Isidoro de Sevilha que descendiam de uma família senatorial hispano-romana, herdeira de propriedades. As produções intelectuais de Valério que se situam no último decênio de sua vida revelam uma qualidade linguística, especialmente de léxico e sintaxe, a qual possivelmente não empreendesse na juventude.

<sup>174</sup> Certas zonas da *Gallaecia* como o Bierzo, Cabrera e Valduerna haviam sido importantes distritos mineradores na época romana. No século VII já existe um esgotamento dessa exploração e uma dificuldade de ligação territorial com essas áreas e o seu entorno, sendo os mosteiros, oratórios e Igrejas a principal presença cristã católico-nicena na região. (Cf. DIAZ, P. C. Consideraciones sobre las cecas de la *Gallaecia* visigoda. III Congreso Peninsular de Historia Antigua, Preactas II (Vitoria), p.647.).

<sup>175</sup> ABBAGNANO, N. **Historia de la filosofia** (Tomo I). Barcelona: Montaner y Simon, 1955.

como Antão e a tradição dos monges anacoreto-eremitas faziam mais sentido como autoridades morais na teoria valeriana, pois eram subsídios mais próximos a ele. Por isso, perceberemos elementos dessa tradição monástica, referendando momentos vividos por Valério fora do Cenóbio ou mosteiro, como propulsores de algum tipo de desenvolvimento de sua santidade.

### 2.2.2 A Graça

A santidade, na teoria valeriana, não é um ato que encerre o indivíduo em si mesmo, mas antes é uma vida que se abre aos demais e se harmoniza com os demais, partindo do pressuposto de que qualquer tarefa humana oferece ao homem a possibilidade de alcançar a verdade e juntar-se com Deus. Revela, portanto, a apreensão de códigos de conduta de uma série de escritos anteriores, manifestando a importância da educação e da formação intelectual, imprescindíveis no desdobramento da ordenação de esquemas lógicos de compreensão de Deus e do que se espera do homem que O busca. Essa admissão impulsiona a relação entre virtude e felicidade, pois passa a vislumbrar que o homem pode alcançar o Bem por meio de uma busca rigorosamente conduzida até Deus. Se anteriormente via-se tal busca como *studium virtutis* – ou seja, como a perspectiva de Sêneca de que o único meio de alcançar a sabedoria era precisamente no exercício da virtude e que essas virtudes-guias eram ao modo estoico da natureza, moralidade e racionalidade (física-ética-lógica)<sup>176</sup> –, Valério, como Agostinho, orientará estas virtudes pela Graça<sup>177</sup>. A inteligência e a sabedoria podem colocar a alma do homem para trabalhar por si, atingindo a purificação e o retorno a Deus, porém a disposição em tornar-se santo por meio de ações puras ou em acordo com o que Deus espera também pode motivar o homem a retornar a Deus e tornar-se santo<sup>178</sup>. Desse modo, o “abandono em Deus” não representará uma espera inerte e um trabalho mental, mas uma preparação incessante para entrar no reino de Deus por meio de uma vida de esforços que opõe carne ao espírito.

<sup>176</sup> ABBAGNANO, N. **Historia de la filosofía** (Tomo I). Barcelona: Montaner y Simon, 1955, p.143.

<sup>177</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. **A graça**. São Paulo: Paulus, 1998.

<sup>178</sup> ABBAGNANO, N. op. cit., p.179.

Importante notar que essa perspectiva da santidade em Valério não rivaliza com a filosofia cristã. A vida espiritual na *ecclesia* – compreendida como comunidade ou membros do corpo de Cristo – admite diversidade de carismas, serviços e operações, visto que o espírito se manifesta de maneira mais útil. A harmonia frente a diferenças de funções foi buscada por meio dos Concílios, que definem as doutrinas que expressam o significado das revelações divinas (dogmas), e Valério não polemiza em relação aos dogmas. A polêmica que sua conduta de vida ocasionava nas hierarquias eclesiásticas não era por um desvio dogmático, mas disciplinar<sup>179</sup>.

Esquecido e qualificado de extravagante, Valério tem sido pouco estudado. O pouco conhecimento acadêmico-científico acerca de Valério produz uma sombra sobre sua luz em duas medidas: afasta a credibilidade de sua santidade e a confiança de que possui aspectos importantes da tradição filosófica cristã presentes em suas obras, de maneira relevante e articulada. A perspectiva desta pesquisa de expor que Valério escreveu os textos referentes à sua biografia como uma maneira de demonstrar através de sua trajetória elementos de uma vida santificada, visa reabilitá-lo neste cenário de estudos historiográficos. O conjunto de textos que reúne e leva consigo, em suas andanças pelo Bierzo, corrobora essa perspectiva, pois possui elementos reforçadores da conduta adotada por Valério para trilhar a santidade, quando observados sob uma tradição filosófica cristã.

Os argumentos que reunimos a favor dessa perspectiva demonstram que Valério reproduz elementos de uma corrente literária, a qual define a santidade no parâmetro de “conhecimento” – item imprescindível para se acessar os mistérios de Deus, compreendê-los dentro de um sistema filosófico neoplatônico e inserir-se como criatura divina que anseia pela salvação da alma e deseja cumprir os desígnios divinos. Estes são acessados, principalmente, por meio de um estudo efetivo da Escritura, que propicia uma interpretação adequada e uma associação cognitiva aos acontecimentos da vida.

---

<sup>179</sup> Cf. VIVES, J. (Ed.). **Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos**. Madrid: Instituto Enrique Florez, 1963.

### 2.2.3 Texto bíblico como critério de verdade

A Bíblia consta de duas partes chamadas “Testamentos”, que em sua origem etimológica significa “pacto” ou “aliança” – na língua grega, *diathéke*. Neste pacto, Deus ofereceu ao homem, por mera benevolência, como dom gratuito, revelações. Estas, portanto, são a “Palavra de Deus”<sup>180</sup>.

Em suma pode-se dizer que a palavra de Cristo contida no Novo Testamento (a qual se apresenta como revelação que completa, aperfeiçoa e coroa a revelação dos profetas contida no Antigo Testamento) produziu uma revolução de tal alcance que mudou todos os termos de todos os problemas que o homem havia se proposto em filosofia no passado e passou a condicionar aqueles que a rejeitam [...] depois da difusão da mensagem bíblica, portanto, só seriam possíveis estas posições: a) filosofar na fé, ou seja, crendo; b) filosofar procurando distinguir os âmbitos da “razão” e da “fé”, embora crendo; c) filosofar fora da fé e contra a fé [...] <sup>181</sup>.

A partir do apóstolo Paulo há uma reviravolta no pensamento antigo. A salvação que o sábio helenístico cria baseada na autossuficiência em alcançar a verdade sozinho é desconsiderada. A Encarnação de Deus por meio de Cristo estabelece a fixação de que a palavra da Bíblia é critério de verdade. O Antigo Testamento é a lei dada por Deus a Moisés e o Novo Testamento é a graça e a verdade de Cristo. Consciente dessa prerrogativa, Valério correlaciona a meditação acerca de episódios de sua trajetória à validação do texto bíblico. O livro dos salmos é a base do ofício coral, essência da vida monástica.

A *lectio divina* era uma exigência da liturgia, integrada à literatura patrística e escriturística, mas também fonte da música. Compreendida como uma leitura espiritual, a *lectio divina* incluía a repetição cotidiana, a liturgia das horas dos monges. Integrando os espaços dos monges, a leitura, além de voluntária, era obrigatória em determinados horários e situações. A leitura, inseparável da meditação, contribuía para uma memória visual da palavra escrita. Todas as regras monásticas destacam os livros sapienciais do Antigo Testamento, como o Eclesiástico e o Livro da Sabedoria, e, em relação ao Novo Testamento, dão

<sup>180</sup> REALE, G.; ANTISERI, D. **História da filosofia**: Antiguidade e Idade Média. São Paulo: Paulus, 1990, p.374.

<sup>181</sup> Ibid., p.378.

evidência aos evangelhos de Mateus e às Epístolas de Paulo como nortes moralizadores e exemplificadores<sup>182</sup>.

As adversidades, os sofrimentos, as dores físicas e emocionais encontram uma justificativa no texto bíblico como se fizessem parte de um itinerário de todos os homens que ambicionaram aproximar-se da santidade. Nesse sentido, figuras bíblicas serão evocadas como exemplos importantes de comprometimento com a fidelidade a Deus, e a narrativa de suas vidas contida na Bíblia versará sobre a importância da constância de suas buscas pela realização da vontade divina. Essa busca não é tranquila, sendo descrita como sucessão de dificuldades, sempre superadas pelo auxílio divino. Nessa direção, Valério repetirá esse modo de contar a história, pois se iguala àquelas figuras bíblicas legitimamente reconhecidas como possuidoras de características da santidade, na medida em que também recebeu auxílio divino, Deus foi-lhe misericordioso, Justo<sup>183</sup>.

A figura de Valério que encontramos na análise de suas obras e de sua trajetória manifesta uma erudição relevante. Ao contrário de leitores desatenciosos de sua obra, que lhe creditam ares de *persona* exótica, de difícil convivência, talvez um louco, e de mérito intelectual pouco considerado, cremos que Valério relaciona-se à erudição, principalmente filosófica. Segundo cria Agostinho, que o manifesta em sua *De Doctrina Christiana* de 397, a leitura e meditação das Sagradas escrituras é uma prerrogativa do desenvolvimento da sabedoria. Além de capacitar o leitor em vocabulário, a leitura da Bíblia produz eloquência àquele que deseja ensinar a fé, porque o texto santo providencia a compreensão de sentidos que Deus deseja que o homem assimile em sua conversão<sup>184</sup>.

Nesse sentido, a tradição filosófica cristã procede em considerar o texto bíblico como contendo argumentações norteadas pela tradição paulina da Trindade, como o fez Atanásio em seus discursos contra os hereges arianos no Concílio de

<sup>182</sup> CONDE, A.L. **La vida cotidiana de los monjes de la Edad media**. Madrid: Editorial Complutense, 2007, p.316.

<sup>183</sup> Abandonados por todos, Valério e Simplício, seu humilde e obediente auxiliar, enfrentam uma hostilidade demoníaca. Pelo Auxílio de Deus, que se utiliza de bons cristãos para que intervenham por Valério, ambos ficam bem. Vide todo trecho em: VALERIO DO BIERZO. Item Valeri narrationes superiorius memorato patri nostro Donadeo ordo querimoniae praefatio discriminis. In: FRIGHETTO, R. **Valerio do Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.106.

<sup>184</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002, p.213.

Niceia de 325 e Basílio Magno no Concílio de Calcedônia de 451, quando refuta as heresias dos pneumatômicos da Macedônia, dos trópicos do Egito e dos arianos de Alexandria, que continuavam acreditando na impossibilidade da consubstancialidade. São Basílio estabelece o princípio *lex orandi, lex credendi* que se estabelece segundo a tradição do credo de Niceia. A importância de Basílio nessa afirmação é que a partir de então os Concílios se estabelecem como normativas para a unidade da *ecclesia*.

Desse modo, Valério ao afirmar reiteradamente o sentido que o texto bíblico possui em sua trajetória como guia de conduta, demonstra compartilhar de uma herança filosófica em acordo com a *ecclesia*, não destoando como um filho indisciplinado. Quando as tentativas de alguns, como do bispo Isidoro, de levá-lo junto a um Concílio, e as perseguições do presbítero Justo e outros monges de Mosteiros que faziam parte de sua realidade geográfica lhe fustigam, isso não quer dizer que atestem ser ele visto como um monge trânsfuga. Talvez seja a visão que alguns historiadores do século XXI queiram fazer dele. Na análise da tradição filosófica cristã de Valério, elementos que merecessem disciplina ou que atestem heresia não existem. Até porque Valério termina sua vida dentro de um mosteiro, totalmente inserido, portanto, na estrutura organizacional da *ecclesia*, o que admite comportar-se conforme as diretivas de unidade da fé cristã. E, em relação à unidade da fé cristã, Valério não destoa.

A maneira como articula a significação que dá aos locais pelos quais peregrina e nos quais testemunha adversidades demonstra uma abordagem filosófica profunda. Através de metáforas para conceitos filosóficos de Agostinho – como o livre-arbítrio, a Graça e os seis estágios da alma –, os elementos descritos no cenário articulam teorias complexas. Observando a relação de Valério com a interpretação que produz sobre passagens de sua própria vida, nota-se que ele muitas vezes se utiliza de um estilo e uma ornamentação por meio de referências a explicações outrora minuciosamente debatidas por Agostinho de Hipona, Gregório Magno e Isidoro de Sevilha. Exemplificando pela narração de episódios nos quais se comporta como um homem estudioso, instruído e empenhado em “aprender mais”, revela-se como possuidor da característica de *scientia*, do conhecimento. Assim, legitima uma série de fatos como Deus revelar em sonhos uma gama de



informações, passíveis de interpretação e ação adequadas de Valério, conforme os ensinamentos divinos<sup>185</sup>.

#### 2.2.4 Dependência de Deus

A narrativa de Valério sobre sua vida descreve virtudes cardeais correlacionadas com muitos dons do Espírito Santo. Estes são possíveis somente naqueles em quem a aproximação de Deus se processa em um grau bastante desenvolvido de santidade. Com ímpeto de autocorreção, Valério parece ligar sua trajetória com a característica da boa vontade. Esta, acrescida à Graça divina, coloca-o em encaixe exato com a imagem do perfeito descrita por Agostinho. A vida monástica, na concepção valeriana, é a melhor via para se desenvolver a santidade, uma vez que, através das prerrogativas que se precisa admitir para desempenhá-la (isolamento do mundo secular; solidão nas práticas de leitura e meditação; exercícios de memorização de salmos; interpretação de hagiografias, cânones de regras, textos litúrgicos; oração; jejum; vigília; penitência), cria-se um espírito fortificado para enfrentar as dificuldades da vida terrena.

Valério reforça tais práticas contidas na prerrogativa da vida monástica: mesmo existindo períodos em que esteja fora do mosteiro, comporta-se como monge, com a conduta adequada. Seu modo de viver enquanto monge será híbrido, mesclando práticas continuadas da Regra de Fructuoso, de vertente cenobita, com práticas monásticas relacionadas aos “padres do deserto”, de vertente eremita. Contudo, o eremitismo de Valério, apesar de evocar o alinhamento com aquele praticado no Oriente pelos primeiros ascetas, era característico de seu tempo e espaço – o Bierzo do noroeste peninsular do sétimo século – e se desenvolvia numa conjuntura específica de grandes propriedades rurais que se relacionavam de uma maneira peculiar com monges eremitas transeuntes na região. Portanto, mais do que uma imitação de ascese daqueles eremitas orientais, Valério desenvolvera um

---

<sup>185</sup> Segundo Agostinho “Deus quis manter a verdade oculta aos sábios para revelá-la aos Humildes [...] essa verdade para ser adquirida requer uma revolução interior, não de razão mas de fé” (REALE, G.; ANTISERI, D. **História da Filosofia**: Antiguidade e Idade Média. São Paulo: Paulus, 1990, p.382).

eremitismo como resposta a essas condições, sendo uma prática de monasticismo bastante social<sup>186</sup>.

O ascetismo característico da prática monástica é mantido na prática eremita de Valério por meio da admissão de uma ascese igual à dos monges cenobitas fructuosianos. Já o modo de viver essas práticas será cunhado nas relações sociais de um monge que não possui regra disciplinar nem local de habitação determinado. Desse modo, o eremitismo de Valério é um monasticismo que socializa com leigos locais que prestam culto cristão fortemente arraigado em associação com seus antigos cultos pagãos, o que produz um elemento de culto aos santos, oratórios e basílicas muito forte<sup>187</sup>. A exploração deste potencial devocional por parte dos grandes proprietários de terras, que acabavam cedendo espaços em suas propriedades para construções de locais de culto, com o intuito de lucrarem com isso, fomenta uma relação com o monge eremita característica dessa região.

No Oriente o monge eremita entrava em contato com os fiéis como uma espécie de “oráculo” que prestava interpretações aos sonhos, decifrava profecias, curava doentes e esclarecia dúvidas sobre o que a divindade esperava dos homens. Já o eremita da região do noroeste da *Hispania* é uma espécie de professor, que ensina a população local a adequar o seu culto aos signos cristãos – e nesse ponto se presta às intenções econômicas dos *nobiles* – e que conduz a interpretação da santidade para outros monges que desejassem seguir uma trajetória de vida parecida. Com relação a este ponto, o monge eremita testemunhava, através de sua trajetória de vida, os marcos pedagógicos de práticas monásticas propiciadoras de aperfeiçoamento, que no caso de Valério serão exemplificados como o homem de saber, que fundamenta adequadamente uma expressão de ascese e de relacionamento com a divindade. Comprovamos isso com a necessidade de Valério de ser reconhecido como professor e mestre, que além de evangelizar, instruindo

---

<sup>186</sup> Relata contato com diferentes personagens, desde pessoas do povo cristão, clérigos, outros monges, nobres, de fato externando um contato com o mundo exterior muito grande, inadmissível para um monge regular. (N. do A.).

<sup>187</sup> “Podemos dizer que com toda a probabilidade Valério seria conhecido por aquela população das cercanias do oratório de S. Félix que, de acordo com a concepção de Brown, agiria como uma espécie de «clientela» do nosso autor enquanto *vir sanctus* local, sendo ele o principal elo de ligação entre os distintos grupos sociais bercianos ali afincados”. (FRIGHETTO, R. Um possível exemplo de *redemptus captivus* no Noroeste peninsular hispano-visigodo: Valério do Bierzo. **Gérion**, Madrid, n.15, 1997, p.343).

alunos, cria uma rede de discipulado, através das figuras de João e Saturnino<sup>188</sup>. Desse modo, Valério deixa um legado: discípulos continuam as práticas que ele ensinou e até mesmo curam pessoas<sup>189</sup>, demonstrando a efetivação de sua filosofia de vida<sup>190</sup>.

Enquanto monge em estado de santidade, Valério constrói uma narrativa adequada aos homens nesse estado: o Demônio empenha-se em atrapalhar sua santidade, como deve ser com os homens “queridos por Deus”<sup>191</sup>. Episódios de adversidades impostas por pressão demoníaca conduzem a narrativa sobre sua vida, sempre com sua resistência e constância. Por fim, ele relata um confronto triunfante, no qual o Demônio reconhece sua santidade, curvando-se a ele<sup>192</sup>.

Apesar de não possuir o reconhecimento oficial de sua santidade pelas hierarquias eclesiásticas, Valério recebe culto em vida e, portanto, admite o reconhecimento de cristãos locais, rústicos e nobres, o que delimita uma santidade atestada pelo testemunho<sup>193</sup>. Isso demonstra não ser necessário o reconhecimento

<sup>188</sup> “Então o Deus Todo-Poderoso vendo tão grande penúria em minha infeliz e desgraçada alma, desgastada por fora com a miséria de tal desolação, que inspirou a um certo homem, de nome João [...] e ele havia se juntado comigo em um companheirismo voluntário de caridade [...] o Senhor mandou-lhe [a João] um jovem de terras distantes de nome Saturnino [...] que juntamente com ele se entregou a total abstinência, vigília, jejum, orações, canto de salmos e diferentes tarefas, ofícios e outros exercícios” (VALERIO DE BIERZO. *Item replicatio sermonum a prima conversione*. In: FRIGHETTO, R. **Valerio do Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.117-8).

<sup>189</sup> “Noutro tempo um certo homem do século, de nome Basílio, forçado por uma grande necessidade e debilitado, foi ao encontro dele [Saturnino], por causa da sua mão e do seu antebraço direito. Estes estavam inchados e haviam se secado e ficado rígidos devido à paralisia dos nervos. Imediatamente ele [Saturnino] apareceu com uma amável simpatia e abençoando-o [a Basílio] com óleo, ungiu-lhe os debilitados membros. E por meio da ajuda do Senhor os membros de Basílio foram restaurados em sua forma e vigor. E, assim, graças a Deus, o curado homem retornou à sua casa com toda alegria” (Ibid., p.121).

<sup>190</sup> A cura é um elemento associado ao estado de santidade. Se discípulos de Valério realizam uma ação santa, o que se dirá do mestre deles, além de ser santo, igualmente, e acima. Atanásio narra a cura realizada por Antão: “por ele o Senhor curou várias pessoas que sofriam em seus corpos e purificou outras dos demônios” (SANTO ATANÁSIO. **Contra os Pagãos; A encarnação do verbo; Apologia de S. Antão**. São Paulo: Paulus, 2002, p.307).

<sup>191</sup> Vide discussão da página 76 sobre os modelos bíblicos.

<sup>192</sup> “E marcando a minha cabeça disse-lhe: Sei que você é Santanás. E marcando a minha cabeça disse-lhe: contemplai a cruz de meu Senhor Jesus Cristo, que é a minha vitória e a minha esperança. Agora veremos qual de nós fugirá. E andando para frente, professei: Em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo. E alcançando o lugar onde ele estava erguido, ele inclinou-se sobre a terra, retirando-se, contraindo-se, derretendo-se e desaparecendo”. (VALERIO DE BIERZO. *Item replicatio sermonum a prima conversione*. In: FRIGHETTO, R. **Valerio do Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.116-117).

<sup>193</sup> “Valério, na sua condição de *vir sanctus* local, detinha um considerável prestígio religioso e moral naquelas regiões próximas ao oratório de S. Félix. Ademais é importante recordarmos que Valério, enquanto *vir sanctus*, aparecia como o eixo principal de uma interessante atividade econômica centrada nas dádivas oferecidas ao oratório de S. Félix sendo estas, ao fim e ao cabo, administradas

das hierarquias da *ecclesia* acerca de sua santidade, pois o seu legado, através de seus discípulos, e o povo cristão, rústicos e nobres, corroboram-na. Essa noção é manifesta quando escreve sobre um santo monge de nome Arsenius<sup>194</sup>. Este santo, preocupado com sua trajetória de exercícios santificadores, nega-se a receber um bispo que lhe solicita consulta, porém, ao ser instado por uma matrona religiosa, sente-se inclinado a estar em sua presença, visto que não é o título que testemunha a nobreza de alma, mas o sentimento verdadeiro da fé<sup>195</sup>.

Identificar-se na erudição e na disposição em, através do livre-arbítrio, demonstrar adequação às virtudes requeridas a um santo, exemplifica um homem de fé na figura de Valério. Segundo Isidoro de Sevilha na definição de fé de *Etimologias*, a mesma exige três aspectos imprescindíveis do homem para se manifestar: crer no que não se vê, amar a Deus e ao próximo e praticar um pacto<sup>196</sup>. A primeira prerrogativa, “crer no que não se vê”, pode ser interpretada como a convicção de uma verdade mesmo que não se possa acessá-la em sua inteireza. Assim Valério, nesse quesito, atende a condição uma vez que mantém-se firme em sua proposta de aceitar a revelação das verdades por meio de afirmações dogmáticas, crendo naquilo que não vê com os olhos da mente, mas com aqueles que pertencem ao seu íntimo de crente.

A noção de amor a Deus e ao próximo é a definição da Caridade. Em sua narrativa de vida Valério demonstrar-se-á portador de tal virtude, conquistada, a bem da verdade, após uma série de correções e turbulências de vida, as quais levaram-no a aborrecimentos, mas também ao esclarecimento. O pacto é um compromisso firmado em manter-se dentro da fé cristã, rejeitando explicações exteriores aos dogmas. Nesse caso, é bastante evidente a ação de Valério quando nos relata a existência de altares dedicados ao culto pagão e sua iniciativa em destruí-los. A destruição do altar e a construção de um oratório cristão demonstram que Valério, segundo a definição isidoriana, mantém-se no pacto. Assim, ele testemunha os três requisitos da fé cristã, alcançáveis através da erudição, mas como esta lhe falta, a

---

pelo nosso autor”. (FRIGHETTO, R. Um possível exemplo de *redemptus captivus* no Noroeste peninsular hispano-visigodo: Valério do Bierzo. **Gérion**, Madrid, n.15, 1997, p.347

<sup>194</sup> VALERIO DO BIERZO. Item quod de superioribus querimoniis residuum sequitur. In: FRIGHETTO, R. **Valerio do Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.127.

<sup>195</sup> GREGORIO MAGNO. **Regra Pastoral**. São Paulo: Paulus, 2010, p.40

<sup>196</sup> ISIDORO DE SEVILHA. **Etimologías**. Madrid: BAC, 2009, p.679.

própria vida e seus ensinamentos trazem-lhe a “revelação”. Valério compreende Deus sem investigá-Lo somente pela erudição, mas encontrará um meio de acessar Deus por meio de sua fé, passível de ser identificada em sua trajetória de vida.

Em sua trajetória de vida o que mais se destaca são períodos nos quais Valério agiu como alguém que ensinava, como uma pessoa que associava a formação cultural da fé cristã a outras. Desse modo, na sua narrativa *Item Valeri Narrationes* coloca-se como um homem de saber ao associar a figura do oratório com livros ao ambiente no qual abastecia suas forças<sup>197</sup>. Em *Item Replicatio Sermonum a Prima Conversione*, escreve um texto que tenta delimitá-lo como alguém que é requisitado a dar orientações, já que relata a associação a si de um clérigo desejoso de receber orientação<sup>198</sup>, depois menciona que tutela a educação de uma criança<sup>199</sup> e ainda declara a associação do servo João a sua convivência – personagem que mais tarde, ao lado de Saturnino, dará continuidade a seus trabalhos no oratório de São Félix<sup>200</sup>. Esses são episódios que cremos construir subsídios para considerarmos Valério uma espécie de *professor*, detentor de conhecimentos e de testemunho de um arbítrio correto, duas considerações indissociáveis da identidade da santidade.

#### 2.2.5 Livre-arbítrio exercido para a busca do Bem

Desse modo, a instrução por si só não conduz à santidade, mas está somada à disposição interior do homem em resistir e bem proceder – o que significa

<sup>197</sup> VALERIO DO BIERZO. *Item Valeri narrationes superius memorato patri nostro Donadeo Ordo Querimoniae praefatio discriminis*. In: FRIGHETTO, R. **Valerio do Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.103

<sup>198</sup> “Veio a mim um certo clérigo, confiando na força da juventude, que suplicando seriamente pediu-me orientação. Visto que ele vinha justo a tempo de se ocupar de tarefas seculares, ordenei-lhe que dispusesse das tarefas das minhas mãos e no subministro de alimento para as nossas necessidades” (VALERIO DO BIERZO. *Item replicatio sermonum a prima conversione*. In: FRIGHETTO, R. op. cit., p.113).

<sup>199</sup> “No mesmo lugar da necessidade havia ensinado a um certo menino de bons pais” (Ibid., p.114).

<sup>200</sup> “E enquanto eu, como mencionei no *Ordo*, dirigia-me, guiado pelo Senhor, ao mesmo lugar da cela do Beatíssimo Frutuoso, João estava ali – em São Félix – residindo sozinho. [...] Até que o Senhor lhe mandou [...] Saturnino, apto para os exercícios da vida ativa, para o serviço e todas as suas ações. João o aceitou e lograram renovar a caridade dos cristãos que haviam se retirado anteriormente a causa da minha saída. Assim estes cristãos começaram a ministrar-lhes o necessário suporte” (Ibid., p.118).

ser combativo. No mesmo texto ele mostra que até quando dorme ele não descansa, sempre está em vigília e revela-se como alguém que compreende as correções divinas e as aperfeiçoa. A imagem de si como não praticante de vícios e a quem Deus revela ensinamentos – portanto, um homem digno de receber uma promessa à maneira de um santo do oratório –, confirmaria para Valério que sua santidade estava reconhecida, atestada, do mesmo modo como um santo oficial, de status econômico-social da nobreza, geralmente também é inquestionável.

A imagem que Valério constrói de si como alguém que recebia culto dos cristãos ainda em vida, por meio da narrativa de que recebe ajuda na construção do oratório de S. Pantaleão, defende a perspectiva de que Valério estaria querendo demonstrar-se como um santo legitimado. Outro ponto a ser observado é a imagem de praticante de caridade, abstinência, jejum, oração e recitação de hinos, salmos, diferentes ofícios e regulares exercícios, de que toda sua autobiografia esta permeada. Isso confirma que, apesar de afastado de um mosteiro e da submissão à regra de vida, Valério continua as práticas que aprendeu. Chega até mesmo a pormenorizar que trabalha na sexta hora, pontuação temporal correlata aos mosteiros. Em S. Pantaleão Valério descreve o local como muito calmo e propício à solidão, já que até mesmo o rio que por ali passava era ouvido por Valério durante sua meditação. Revela que seu espírito fora acariciado enquanto ali permaneceu e que havia um doce perfume no ar, sinal de que não havia presença demoníaca.

A partir dessas metáforas, Valério cria a expressão “com a ajuda do Senhor, acrescentamos este pequeno jardim que estava vedado e protegido por uma tapada de árvores”<sup>201</sup>. Este pequeno jardim significa a alma de Valério, vedada e protegida por suas práticas monásticas e pela ajuda dos santos do oratório:

um determinado rochedo para o qual o beatíssimo Fructuoso costumava dirigir-se para orar [...] e naquele lugar em nome da Sagrada Cruz e de São Pantaleão e dos outros santos Mártires, foi construído um templo dedicado ao Senhor.<sup>202</sup>

O texto ainda apresenta um homem que busca Deus para munir-se de forças nessa resistência, corroborado pela busca constante da solidão – maneira de

<sup>201</sup> VALERIO DO BIERZO. Item replicatio sermonum a prima conversione. In: FRIGHETTO, R. **Valerio do Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.123.

<sup>202</sup> Ibid., p.119.

afastar-se dos aborrecimentos da vida exterior, os quais lhe tomavam uma disposição mental que não ambicionava despendar com naturezas mundanas da vida, mas sim com aspectos espirituais. Em *Item Replicatio* revela que não quer se ocupar com coisas mundanas, visto que é um homem que deseja viver retirado do mundo, em sua cela, em suas práticas monásticas, mas que é constantemente impedido de realizar tal desejo por força de tribulações advindas tanto do Demônio quanto da convivência em sociedade. Valério narra que resiste por 20 anos a esses infortúnios e conta-nos, ainda, que passou 42 anos em prolongado silêncio, ou seja, 42 anos em vida de monge, de modo que se demonstra como um injustiçado<sup>203</sup>. Em *Item Replicatio*, Valério afirma ter um “duro destino e uma fugaz existência” colocando-se como vítima e como um “humilde”<sup>204</sup>. Nesse sentido, Valério combateu corretamente o mal, porque se esmera em não se aproximar dele através dos pecados. Porém, não se isenta dele, já que o mesmo mal está presente na figura do Demônio. Desse modo, mais uma correspondência adequada à tradição do pensamento filosófico cristão no que se refere ao mal é estabelecida.

#### 2.2.6 A tentação diabólica

Valério demonstra-se como invejado pelo Demônio por ser santo e, ainda, expõe-se como abandonado por todos<sup>205</sup>. Ele afirma ser tentado pela morte, perseguido, invejado por monges falsos e pelo antigo pároco falso<sup>206</sup>. A construção de sua sucessão de infortúnios segue à risca o modelo retórico da vida de Antão, escrita por Atanásio, no qual a resistência do monge frente a situações sobre-humanas demonstra seu caráter sobrenatural.

Em *Item Valeri Narrationes*, “o sopro sinistro do diabólico” expulsou-o do mosteiro de Compludo, local onde recentemente havia se estabelecido, minando as forças de Valério, semeando o temor, a fim de que ele não prosseguisse em sua

---

<sup>203</sup> VALERIO DO BIERZO. *Item replicatio sermonum a prima conversione*. In: FRIGHETTO, R. **Valerio do Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006.

<sup>204</sup> Idem.

<sup>205</sup> Idem.

<sup>206</sup> Idem.

trajetória de santidade<sup>207</sup>. Segue relatando adversidades e sua busca por um local de refúgio após a saída do mosteiro até encontrar um presbítero, chamado Justo, qualificado em termos como: “cachorro louco”, “raivoso”, “odioso”, “obcecado”, “coração mais negro que um corvo”, “atos criminais”, “bêbado que vomita”, “com delírios insanos”, “insultador”, “invejoso”, “discípulo do Demônio”, “desrespeitoso ao sagrado altar”<sup>208</sup>. Além de Justo, que era presbítero, outros inimigos de Valério estarão vinculados à *ecclesia*: Isidoro, bispo de Astorga; falsos monges de Compludo; Flaino, bispo que deseja ordená-lo presbítero; o prior do Mosteiro próximo (Compludo). De fato, são figuras descritas como utilizadas pelo Demônio com um propósito apenas: impedir a santidade de Valério, que é a vida monástica praticada à sua maneira.

A partir da premissa de Agostinho – “não nos impressione que muitas vezes o Diabo seduza mesmo aqueles que, já regenerados em Cristo, entram nos caminhos de Deus”<sup>209</sup> –, Valério não teme associar o demônio a religiosos, como bispos e monges, porém cuida de atribuir-lhes uma conduta inadequada à função que desempenham. Com isso, procura deslegitimá-los como homens de Deus e colocá-los no patamar de homens pecadores, passíveis de investidas do Demônio sobre suas vidas e com o mal fazendo parte de suas vidas a ponto de se ocuparem de fustigar Valério, opondo-lhe obstáculos. Dessa forma, mesmo integrados no seio da *ecclesia* tais personagens envolvem-se com o mal. Valério compartilha desse pressuposto, já que justifica a maldade de cada um deles em seus comportamentos inadequados: Flaino é ofuscado pela inveja; Justo é glutão e bêbado, não sabe sequer se comportar nos lugares santos; os pseudo-monges são cruéis e invejosos; o *prior* tinha cobiça e inveja; Isidoro de Astorga era homem muito ruim<sup>210</sup>.

---

<sup>207</sup> “Pelo sopro sinistro do diabólico, a tempestade que hostiliza o mar do século expulsou-me com o desejo de não me dar forças para chegar a bom porto [...] e eis que o astuto inimigo que frequentemente age com imaginação para atormentar o meu coração com diversos enganos [...] tenta enganar a justiça [...] para iniciar a sementeira [do temor]” (VALERIO DO BIERZO. Item Valeri narrationes superius memorato patri nostro Donadeo Ordo Querimoniae praefatio discriminis. In: FRIGHETTO, R. **Valerio do Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.101).

<sup>208</sup> Ibid., p.102-103.

<sup>209</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. **A cidade de Deus**, v.3. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, p.2004.

<sup>210</sup> VALERIO DO BIERZO. Item Valeri narrationes superius memorato patri nostro Donadeo Ordo Querimoniae praefatio discriminis. In: FRIGHETTO, R. **Valerio do Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006.



Agostinho descreve duas ações para se fazer o bem: o livre-arbítrio do homem, que é de sua liberdade administrar para não fazer o mal; e o dom de Deus, que torna a vontade boa<sup>211</sup>. Valério desenvolve qualificativos e atribui ações a essas personagens de modo a concebê-las como optando pelo mal e sendo desprovidas de boa vontade, justificando, assim, mesmo elas sendo figuras do serviço religioso, suas más condutas.

### 2.2.7 Noção de História

Percebemos relações entre os eventos narrados por Valério, suas impressões sobre os mesmos e a maneira como constrói sua imagem. Essas relações expressam a admissão de preceitos da filosofia cristã cunhados anteriormente, como os de Agostinho de Hipona. Valério apropria-se da concepção agostiniana sobre as idades ou estágios da humanidade, marcados por eventos premeditados por Deus – como a Criação, a Vinda de Cristo e a espera do Juízo Final – ao desenvolvimento espiritual dos homens, para tecer um texto que exemplifica em sua trajetória de vida a existência de períodos de peregrinação, também no mesmo número e com as mesmas características de desenvolvimento espiritual, porém vistas individualmente em Valério. A construção desse pressuposto filosófico sob a sua ótica demonstra a erudição do bergidense e a elucubração sobre sua trajetória de vida como parte da herança do pensamento filosófico cristão.

Analisando a vida e a obra de Valério do Bierzo, percebemos que, do mesmo modo que a memória deve ser educada para reter conhecimentos – realização de súplicas, leitura de homiliários, elocuções em pregações e aulas, maneiras de desenvolver a retenção –, Valério acredita que a trajetória da vida do homem deve ser educada para reter Deus. Como a trajetória de vida de Valério revela suas memórias, podemos identificar a santidade na raiz dos conhecimentos filosóficos de Valério. Segundo Agostinho, faz parte do trajeto para a contemplação da eterna verdade a transformação pessoal, da razão e da fé, a fim de capacitar o homem a um estado no qual o mesmo possa gozar e aderir ao Bem, de modo que

---

<sup>211</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. **O livre-arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1995, p.5-18.

as coisas temporais sejam ordenadas e preparadas segundo um modo adaptado à nossa fraqueza<sup>212</sup>. Por isso, a trajetória de Valério – que revela uma sucessão de eventos que conferem instabilidade à sua empreitada, como alternância de práticas monásticas, ora cenobitas, ora eremitas –, suas dificuldades de sociabilidade com outros monges e até mesmo superiores, como bispos, são eventos organizados segundo uma perspectiva de história que admite que Deus dirige cada um dos eventos passados e futuros em um sentido especial: o do caminho para a eternidade. Desse modo, estes mesmos eventos instáveis ensinam aspectos da fé para estabilizar Valério na direção da santidade. É pela misericórdia divina que, apesar do que testemunha em vida, Valério mantém-se em sua trajetória de santidade.

Essa perspectiva de história admite a mobilidade e mutabilidade do corpo e da alma, submetidos à transitoriedade. A vigilância cristã imprime progressos, auxiliados por Deus. Esta é uma garantia expressa pelos textos bíblicos de que “há uma promessa, ou, testemunho das [coisas] que devem acontecer”<sup>213</sup>. Ademais, existe a crença de que Deus ordena a ordem dos tempos<sup>214</sup>.

Valério saiu de uma condição “vil”, passando a uma experiência monástica – cenobítica – e, saiu dali, “navegando por mares caudalosos”. Teve sua “primeira conversão” (seu “porto de abrigo”) durante sua estada em São Felix (Ebronauta parece colocar-se numa outra dimensão, talvez menor e menos intensa, pois foi em São Felix que Valério enfrentou seu “inimigo” constantemente, seja esconjurando-o, seja realizando seu labor de *paedagogus* junto às crianças, como o filho de Theodora), que, como em um salto, o leva ao mosteiro de Rufiana, à cela de São Fructuoso e, por último, ao lugar preferencial, o “jardim de Daphne”, o oratório de São Pantaleão. A progressão da vida de Valério, narrada por ele mesmo, contém, dessa maneira, seis lugares onde sua vida construía-se rumo à perfeição, da mesma forma que temos o seis, na concepção agostiniana, como sendo o número de etapas da vida do homem e das idades da humanidade. Valério

<sup>212</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. **O Livre-arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1995, p.219.

<sup>213</sup> Ibid., p.221.

<sup>214</sup> “...as coisas que já passaram, e não podem deixar de se ter realizado, devem ser colocadas na ordem dos tempos, dos quais Deus é o criador e o administrador. Uma coisa é a narração dos fatos sucedidos e outra o ensino do que se deve fazer. A história conta fiel e proveitosamente os fatos” (AGOSTINHO DE HIPONA. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002, p.130).

mostra-se como o modelo acabado das propostas monásticas e “institucionais” – o pensamento filosófico de Bento e Gregório Magno; as regras hispano-visigodas, como a de Frutuoso e a de Isidoro; os Concílios – e, relevantemente, da “via eremítica” – presente nas *Vitae* que aparecem na Compilação Hagiográfica do próprio Valério.

Numa “via valeriana” de perfeição, a “identidade eremítica” do próprio Valério – que envolve a luta contra as tentações e contra o “inimigo” (representado tanto pelos opositores do nosso autor, quanto pela imagem do próprio demônio), a busca pela formação adequada e correta das crianças e a escrita de uma compilação da vida de homens sagrados, santificados e ilustres (na percepção monástica), legada ao oratório de sua predileção, sua última morada – é correlacionada à santidade. O tempo historiográfico do historiador-teólogo de sua própria vida é reconstituído a partir de diversas “histórias” ou “episódios” que se passam em seis ambientes diferentes, os quais ilustram vícios e virtudes e esclarecem a vontade de Deus. Desse modo, a imagem do *sanctus* identifica-se com a perfeição evangélica, obtida por meio de uma prática de vida que assimila uma filosofia própria de Valério, fruto da conjunção de uma ascese dos padres do deserto, uma moral aos moldes de Gregório Magno, um método de estudo isidoriano e a fundamentação da filosofia agostiniana.

### 2.3 CONTEXTO SOCIAL E RELIGIOSO DO BIERZO NA ÉPOCA DE VALÉRIO

A *Hispania* enquanto província do Império Romano Ocidental era oficialmente católica desde os tempos de Teodósio, todavia o paganismo era intenso, principalmente em áreas pouco romanizadas, de modo que superstições e idolatrias conviviam com a fé nicena. O priscilianismo foi um movimento herético fomentado no noroeste peninsular demonstrando que nesta região, especialmente, existia uma exceção à unanimidade confessional católica<sup>215</sup>. Essas regiões, desde inícios do século V, permaneceram sob domínio suevo e na primeira metade dessa centúria exacerbaram a expressão do priscilianismo, notadamente na província da

<sup>215</sup> ORLANDIS, J. *Historia del Reino Visigodo Español*. Madrid: Rialp, 2006, p.267.

*Gallaecia*<sup>216</sup>. A reação da ortodoxia foi enérgica e encaminhou-se uma ação pastoral para eliminar da população resíduos dessa heresia.

Outras informações afluem apenas na segunda metade do século VI através do tratado de São Martinho de Braga, *De Correctione rusticorum*, que nos revela uma realidade sobre a religiosidade popular do noroeste peninsular: os camponeses retinham as antigas superstições pagãs e rendiam culto de veneração mais aos “demônios” do que a Deus. Uma série de abusos e atavismos idolátricos de procedência céltica, romana e sueva ilustram o Tratado<sup>217</sup>. Divindades como Marte, Mercúrio, Júpiter, Vênus, Saturno eram preferidas e superavam as adorações ao Senhor Jesus Cristo. O animismo e o gnosticismo permeavam o imaginário popular. Ademais, as práticas de adivinhação e aquelas que conferiam, segundo a crença, proteção e bom augúrio – consideradas cultos ao demônio pela ortodoxia cristã – eram vistas como ritos comuns nessas áreas. Desse modo, o esforço pela catequese junto à população tinha um papel bastante importante. Boa mostra é o *Homiliário* – coleção de recompilações de sermões – de Toledo. Outro exemplo são as festas litúrgicas e ritos para se benzer objetos. A construção de oratórios e mosteiros acompanha este intento uma vez que penetravam nos ambientes rurais e abrangiam a população de seus arredores, assimilando em seu entorno fiéis que poderiam disciplinar. As atas conciliares de finais do século VII, que externam a preocupação com superstições, também podem ser consideradas para este panorama<sup>218</sup>.

Como consideramos há pouco, desde a segunda metade do século IV, portanto, o campo retinha o paganismo na *Hispania* em maior porcentagem por estar afastado dos centros de evangelização. Etimologicamente, *paganus* significava o aldeão/camponês que habitava um povoado ou aldeia e que contrastava com o habitante da cidade notadamente no que se referia à expressão religiosa. Enquanto os ambientes urbanos absorveram nos três primeiros séculos o cristianismo, conduzido por uma topografia de templos, os quais tinham à frente um bispo e seu

---

<sup>216</sup> ORLANDIS, J. **Historia del Reino Visigodo Español**. Madrid: Rialp, 2006, p.268.

<sup>217</sup> Ibid., p.277.

<sup>218</sup> Ibid., p.278.

*presbyterium*, os campos, mais afastados do acesso pastoral, continuaram com suas práticas religiosas ancestrais<sup>219</sup>.

Enquanto nas cidades os bispos poderiam pregar o evangelho segundo métodos de apostolado individual, como o ensino oral em escolas, a disseminação de obras literárias de caráter apologético e os rituais litúrgicos como hinos e cânticos, os monges que se dedicaram a instruir os *rusticus* desenvolveram atividades carismáticas que difundiam a prática da castidade, de penitências e da pobreza como maneira de irradiar a nova fé a estas populações. Nesse sentido, a vida e a obra de Valério são um conjunto de evangelização bastante significativo, já que implantam, entre a população campesina, tais práticas como santificadoras.

O trabalho apostólico nos campos era difícil e bastante lento. Aos poucos se constituiu um clero para servir as igrejas destinadas aos camponeses, os bispos começaram a criar lugares de culto com sacerdotes próprios e os mosteiros colaboraram com a evangelização<sup>220</sup>. O papel de evangelização de Valério enquanto monge eremita nessa região enriquece o ascetismo e a catequização da população de seu entorno.

A região berciana inseria-se na *Gallaecia* – província criada na época baixo imperial romana, durante o reinado de Diocleciano –, a qual abrangia todo o quadrante noroeste peninsular. Em finais do século VI esta região foi conquistada do reino suevo e institucionalizou, desse modo, parte da unidade administrativa do reino visigodo católico, localizando na *Asturica Augusta* o centro do episcopado. Esta região englobava também propriedades laicas e monásticas, as quais desenvolviam atividades econômicas de cunho rural, notadamente a agricultura de subsistência e a pecuária. **Estas** dispunham sobre a posse da terra um status de valorização e projeção social considerável durante o sétimo século, sendo a grande propriedade assentada na estrutura do *latifundium* – o que significava, nessa região, várias “propriedades disseminadas” que faziam parte da posse de um mesmo proprietário<sup>221</sup>. [não está claro o referente, a que se refere o demonstrativo]

<sup>219</sup> ORLANDIS, J. **Europa y sus raíces cristianas**. Madrid: Rialp, 2004, p.31.

<sup>220</sup> Ibid., p.34.

<sup>221</sup> FRIGHETTO, R. Panorama Económico-Social del NO. de la Península Ibérica en época visigoda. La Obra de Valerio del Bierzo. **Tese de Doutorado**. Universidad de Salamanca, 1996, p.42-56.

Nesse cenário insere-se o incentivo episcopal para a expansão e a implantação monástica na região berciana como em outras zonas galaicas e peninsulares. Há uma forte tentativa de evangelizar por via de paroquialização das áreas rurais, pois estas eram exploradas economicamente através da pujança de oratórios e basílicas que proporcionavam um notável acréscimo de oferendas e, conseqüentemente, o enriquecimento da família de posse daquele território. Esse fato propiciava a exploração do afluxo de crentes ao culto de veneração muitas vezes mais com fins econômicos do que espirituais. Por isso, a transformação de propriedades laicas em monásticas na região galaico-berciana se estendeu. Contudo, algumas fundações se desenvolveram a revelia das esferas episcopais, o que ocasionou a ilegalidade de muitos mosteiros<sup>222</sup>.

A importância das fundações monásticas fructuosianas como elemento motriz no processo de ocupação/reocupação de áreas marginais ou abandonadas é evidente com a fundação dos mosteiros de Compludo e de Rufiana, inseridos dentro de uma área de patrimônio particular da família de Fructuoso e que se aproveitavam das atividades de agricultura de subsistência, bem como dos servos que a propriedade mantinha para propiciarem condições de existência à comunidade monástica<sup>223</sup>. Por volta de 640 até final da sétima centúria, o movimento monástico fructuosiano foi o grande impulsionador do avanço, da conquista e da ocupação da zona berciana<sup>224</sup>. Outra importância desses mosteiros na região repousa na recepção da população livre convertida inserida nos votos do monacato, ainda mais por conta da difícil situação de pobreza em que essa região se encontrará nos últimos decênios do sétimo século<sup>225</sup> e que pode ter estimulado essa adesão. Nesse contexto, a alusão de Valério aos *falsos monges* poderá ser uma reivindicação legítima.

---

<sup>222</sup> FRIGHETTO, R. Panorama Económico-Social del NO. de la Península Ibérica en época visigoda. La Obra de Valerio del Bierzo. **Tese de Doutorado**. Universidad de Salamanca, 1996, p.74.

<sup>223</sup> Ibid.. p.133.

<sup>224</sup> Ibid., p.137.

<sup>225</sup> DIAZ MARTINEZ, P.C. Marginalidad Economica, Caridad y Conflictividad social en la Hispania Visigoda, In: \_\_\_\_\_. **De Constantino a Carlomagno: disidentes heterodoxos marginados**. Cadiz: [editora?], 1992, p.174-177.

### 3 A TRADIÇÃO DA FORMAÇÃO CULTURAL NO PENSAMENTO FILOSÓFICO CRISTÃO DE VALÉRIO

A educação na *Hispania*, durante o século VII, no que se refere aos homens integrados à *ecclesia*, contemplava uma educação humanística, baseada no *trivium* e no *quadrivium*, estudados principalmente por meio da *Ars Grammatica* de Julián de Toledo e do *De Ecclesiasticis Officiis* de Isidoro de Sevilha. Administrava-se também, no ensino ao serviço religioso, o estudo dos cânones eclesiásticos e de textos bíblicos<sup>226</sup>. Segundo estudiosos, Valério admitia uma formação condizente com esta, visto que se evidencia em seus textos a presença de uma estrutura de artes liberais, as quais garantem que recebeu uma formação gramatical e retórica desde a adolescência<sup>227</sup>.

A partir do concílio II de Toledo em 527, a *ecclesia* da *Hispania* orienta medidas para a formação literária de seus membros. Os estudos eram confiados à responsabilidade de uma hierarquia, em escolas<sup>228</sup>, e figuras do porte de Juan de Bicláro, Masona de Mérida, Leandro de Sevilha e Eutrópio de Valência alcançaram a ilustração nessas escolas e nos ambientes por elas criados, alguns em mosteiros ou residências de bispos<sup>229</sup>. Gregório Magno, quando papa, negava-se a ordenar um presbítero se este não soubesse ao menos ler e escrever<sup>230</sup>. O IV Concílio de Toledo em 633 estabeleceu a obrigação dos bispos de criarem escolas:

A ignorância é a mãe de todos os erros, há de evitá-la, singularissimamente entre os bispos de Deus, que receberam a missão de ensinar o povo [...] conheçam, pois, os sacerdotes as santas escrituras e os cânones, para que toda ação consista na pregação e no ensino, e para que edifiquem a todos os fiéis tanto por seu conhecimento profundo da fé como pela correção exemplar de suas obras<sup>231</sup>.

O conhecimento profundo da fé, ao qual o trecho acima se refere, perpassava por um aprendizado iniciado com a gramática, por meio de exercícios de leitura e escrita. O próximo passo, herança das escolas romanas, era desenvolver a

<sup>226</sup> ORLANDIS, J. **Historia del Reino Visigodo Español**. Madrid: Rialp, 2006, p.295.

<sup>227</sup> DIAZ Y DIAZ, M. C. **Valerio del Bierzo**. Su persona. Su obra. Madrid: Taravilla, 2006, p.25.

<sup>228</sup> VIVES, J. (Ed.). **Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos**. Madrid: Instituto Enrique Florez, 1963. II Concílio de Toledo, Cânone I.

<sup>229</sup> DIAZ Y DIAZ, M. C. Introduccion general. In: ISIDORO DE SEVILHA. **Etimologias**. Madrid: BAC, 2009, p.73.

<sup>230</sup> *Ibid.*, p.74.

<sup>231</sup> IV Concilio de Toledo, cânone XXV. In: VIVES, J. (Ed.). op. cit. (tradução nossa).

apreensão pela memória de textos do saltério, os quais deveriam ser lidos com pronúncia e entonação adequadas. A premissa dessa educação é que o método e a prática são tão importantes quanto o conteúdo, de modo que por meio de exercícios gramaticais, como também de retórica e dialética, treinavam-se as artes da linguagem e se repassavam as disciplinas do *trivium*. Interpretando o que é obscuro e memorizando o que é claro, os estudantes progrediam nas virtudes, enfatizadas por ensinamentos morais de Cassiano e Gregório Magno, ambos professores da leitura com decoro e equidade<sup>232</sup>.

A leitura nestes qualificativos requeria, mais do que o simples ato de ler (*legere*), a intenção de situar e encontrar os caminhos para Deus naquilo que se está lendo, para entender (*intelleger*) a fim de se abastecer a memória. Memória que é toda ela uma composição, por cujos lugares, rotas e caminhos é preciso mover-se sempre que se pensa em qualquer coisa<sup>233</sup>. A exigência mínima para aqueles que estudavam para desempenhar funções religiosas na *Hispania*, seja como clérigos seculares, seja como monges regulares, era que soubessem ler e guardassem de memória alguns textos como salmos e hinos. Recebiam um manual chamado *libellus officialis* contendo os procedimentos ordenados aos sacramentos<sup>234</sup>. Valério em seus escritos autobiográficos revela-nos que recitava hinos e que consentia como corriqueiro o conhecimento de salmos: “num certo dia havendo recitado hinos matutinos antes do amanhecer”<sup>235</sup>; “E este [Saturnino] entregando-se inteiramente [...] a uma total abstinência, vigília, jejuns, orações, canto de salmos”<sup>236</sup>.

<sup>232</sup> Há uma ênfase tanto de Cassiano como de Gregório de que a leitura monástica é uma leitura empreendida com “intenção” e *sollicitudo* – um sentimento direcionado e comprometido, pois nossos “sentimentos” requerem leituras “apropriadas”. (Cf. CARRUTHERS, M. **A técnica do pensamento**. Meditação, retórica e a construção de imagens (400-1200). Campinas: Editora da Unicamp, 2011, p.169).

<sup>233</sup> A leitura efetiva requer que um monge “coma o livro”, ou seja, os pães da Escritura. Quanto mais precisam ser “mastigados” mais difíceis são eles e, mais ricos para nutrir uma mente engajada no trabalho da memória. (Cf. CARRUTHERS, M. **A técnica do pensamento**. Meditação, retórica e a construção de imagens (400-1200). Campinas: Editora da Unicamp, 2011, p.186).

<sup>234</sup> ORLANDIS, J. **Historia del Reino Visigodo Español**. Madrid: Rialp, 2006, p.294.

<sup>235</sup> VALERIO DO BIERZO. Item replicatio sermonum a prima conversione. In: FRIGHETTO, R. **Valerio do Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.116.

<sup>236</sup> Ibid., p.118.



Também preparavam-se, de modo geral, esses estudantes que desejavam ser religiosos para que pudessem se tornar pedagogos<sup>237</sup>, capazes de receber, caso necessário, alunos, a fim de ministrarem conhecimentos conduzidos em escolas episcopais e monásticas ou até mesmo mantê-los sob tutela particular. Nesses casos em que assumiam funções pedagógicas, eles utilizavam-se, principalmente, de “Vidas dos Padres”, coleções hagiográficas, as quais conferiam evangelização ao mesmo tempo em que traziam uma tradição de escrita retórica aos alunos, fato atestado pelo II Concílio de Toledo de 531<sup>238</sup>. Essas informações procedem com relação a Valério, pois manuseou e conhecia bem: as *Vitae Patrum*, na versão de Rufino; as vidas dos santos Ambrósio, Agostinho, Paulino, Posídio e Frutuoso; bem como a *Vita Martini* e os *Apothegmata Patrum*<sup>239</sup>. Portanto, estava preparado para atuar como professor quando requerido, como observamos em um texto de seu relato autobiográfico: “havia ensinado a um certo menino de bons pais e escrito para a sua instrução um pequeno e especial livro”<sup>240</sup>; “E ali encontrava na época tranquila muitos jovens entregues sob minha orientação”<sup>241</sup>. Além disso, evidencia uma preocupação com a formação de outros monges, já na fase madura de vida<sup>242</sup>.

Empenha-se em reunir, através da cópia, um conjunto de escritos hagiográficos como: as vidas de Paulo, Hilarião e Malco, escritas por Jerônimo; a vida de Antão, escrita por Atanásio, mas vertida em latim por Evágrio; a vida de Germano, escrita por Constâncio; o prólogo de Urânio, traduzido por Rufino; a vida de Ambrósio, escrita por Paulino; bem como a vida de Agostinho, escrita por Posídio, e a vida de Frutuoso. Constan ainda textos edificadores escritos por Atanásio, como o opúsculo *De Monachorum Penitentiae*, a vida de Antioquia e o Tratado *De Duodecim mandatis*. Da *Vita Patrum* copia os textos: *monachis perfectis*, uma homilia da coleção, *De Thebeorum diversas ordines monachorum* e o Tratado *De Heremitis*. As vidas de João Crisóstomo, Pelágio, Simeão, Frontão e Egéria também estão presentes, dando a tônica de valorização da disciplina ascética e da peregrinação. Agregam-se a esses a epistola *Ad clericos* de Jerônimo e relatos de

<sup>237</sup> Segundo Isidoro de Sevilha em *Etimologias*, o *paedagogus* era aquele que ensinava crianças (ISIDORO DE SEVILHA. *Etimologias*. Madrid: BAC, 2009, p.829).

<sup>238</sup> ORLANDIS, J. *Historia del Reino Visigodo Español*. Madrid: Rialp, 2006, p.294.

<sup>239</sup> DIAZ Y DIAZ, M. C. *Valerio del Bierzo*. Su persona. Su obra. Madrid: Taravilla, 2006, p.44-45.

<sup>240</sup> VALERIO DO BIERZO. Item replicatio sermonum a prima conversione. In: FRIGHETTO, R. *Valerio do Bierzo - Autobiografia*. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.114.

<sup>241</sup> Ibid., p.116.

<sup>242</sup> DIAZ Y DIAZ, M. C. op. cit., p.43.

santos eremitas como *Paulo, Or, Ammone, Serafino*. Constatam-se a mais, um pequeno texto de nome *Item Alia* e outro de nome *De exultatione diaboli*, os quais complementam o texto *De Celeste Revelatione*. Um poema, dedicado ao abade Donadeo, este sim de autoria de Valério, ainda faz parte dessa compilação<sup>243</sup>. Portanto, o conjunto de textos copiados e o texto autoral apresentam uma compilação homogênea de exemplos de homens e mulher penitentes, abarcando desde monges anacoretas do deserto oriental, até outros monges que se destacam pela sabedoria e pela prática da oração. Um guia completo para o caminho da perfeição aos monges dispostos a compreenderem a mensagem sobre a identidade da santidade, estruturada por textos de autoria de Valério na narrativa autobiográfica.

Esses escritos vinculam-se às ideias de textos de Gregório Magno (*Diálogos*), Sulpício Severo (*Diálogos*), bem como externam perspectivas idênticas às da *Regra Comum*, da *Vita Patrum* e de escritos de Agostinho e Jerônimo<sup>244</sup>. Isso era de se esperar, já que a partir do século VII é possível perceber impregnações dos ensinamentos de Agostinho de Hipona e de Martinho de Braga nos estudos eclesiásticos, devido ao maior foco na educação monástica<sup>245</sup>, resultante de uma proliferação de edificações fundadas por Frutuoso de Braga no noroeste peninsular: na Galícia e no Bierzo fundou 10 mosteiros e outros 3 na Bética.<sup>246</sup> Assim sendo, a absorção de Agostinho e sua teoria de um itinerário da alma em busca de Deus<sup>247</sup> reverbera na construção da justificativa filosófica das regras de vida monástica circulantes no período.

<sup>243</sup> DIAZ Y DIAZ, M. C. **Valerio del Bierzo**. Su persona. Su obra. Madrid: Taravilla, 2006, p.95.

<sup>244</sup> Ibid., p.108.

<sup>245</sup> A entrada na comunidade monástica exigia um mínimo fundamento em gramática e retórica. Além da Bíblia, a literatura mais relevante para o currículo monástico consistia em vida dos santos e relatos domésticos de virtude monástica, dos quais os mais famosos circulavam em várias coleções como *Apothegmata patrum* ou *dizeres dos Padres do Deserto*. (Cf. MARRONE, S. P. Filosofia medieval em seu contexto. In: MCGRADY, A. A. (Org.). **Filosofia medieval**. Aparecida: Ideias & Letras, 2008, p.35).

<sup>246</sup> ORLANDIS, J. **Historia del Reino Visigodo Español**. Madrid: Rialp, 2006, p. 297-98.

<sup>247</sup> Agostinho constrói a ideia de que Deus é um conhecimento universal e naturalmente inseparável do espírito humano e que o homem deveria, progressivamente, elevar seu espírito à apreensão do conhecimento por meio da razão, para dessa maneira alcançar a verdade que é o bem supremo da sabedoria ou o próprio Deus. (Cf. GILSON, E. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2006, p.32-40).

Segundo o IV Concílio de Toledo, de 633, os estudantes clericais viviam em comum, obedientes à autoridade de um mestre ancião de virtude comprovada<sup>248</sup>. Uma vez admitidos como monges, passavam a ser regidos por uma normativa de caráter geral, obrigatória por lei, a partir do século VI, e que já existia em execução desde o concílio de Calcedônia de 451<sup>249</sup>. Desse modo, os mosteiros eram submetidos internamente a um *codex regularum*, o qual requeria o conhecimento de suas disposições por todos os monges ali admitidos. Além dos cânones da regra pela qual seu mosteiro se regulava, era comum que os monges conhecessem as principais regras monásticas de vertente oriental e ocidental. Assim, cremos que Valério conhecesse as principais regras circulantes no período (A regra de Bento de Núrsia conhecia certamente, porque se refere à mesma em glosas; e a Regra de Frutuoso obviamente era de seu conhecimento, uma vez que admite ter ingressado em Compludo, mosteiro submetido a esta regra, e porque em *Dicta beati Valeri ad beatum Donadeum Scripta*, no interior do texto *De caelesti revelatione* e em *Item Bonelo* existem passagens referentes à *Vita Fructuosi*)<sup>250</sup>.

A regra de Bento refere-se a textos de João Cassiano, Basílio, Gregório Magno como leituras a serem realizadas pelos monges e sabemos que Valério conhecia os *Diálogos* de Sulpício Severo, os *Diálogos* de Gregório Magno, além de escritos de Jerônimo e de Agostinho<sup>251</sup>. Admite-se, ainda, o conhecimento da divisão tripartida dos salmos implantada por Cassiodoro e seus comentários<sup>252</sup>, visto que a brevidade e clareza presentes na escrita de Valério revelam uma técnica de estilo retórico<sup>253</sup>, construída em uma densidade cultural considerável, adquirida em grande medida devido a sua função de monge copista<sup>254</sup>.

Ademais, século chamado de era isidoriana, o século VII contou com um conhecimento amplo dos textos: *Etimologias*, como base de dados enciclopedista;

<sup>248</sup> VIVES, J. (Ed.). **Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos**. Madrid: Instituto Enrique Florez, 1963. IV Conc. de Toledo.

<sup>249</sup> ORLANDIS, J. **Historia del Reino Visigodo Español**. Madrid: Rialp, 2006, p. 297-298.

<sup>250</sup> DIAZ Y DIAZ, M. C. **Valerio del Bierzo**. Su persona. Su obra. Madrid: Taravilla, 2006, p.45, 86.

<sup>251</sup> Ibid., p.44, 108, 111, 116.

<sup>252</sup> Ibid., p.45.

<sup>253</sup> Ibid., p.26.

<sup>254</sup> Ibid., p.41.

*Sinônimos*, tratado de apologética cristã frente aos judeus e o livro das *Sentenças*, obras de autoria de Isidoro de Sevilha bastante populares entre os letrados<sup>255</sup>.

### 3.1 INFLUÊNCIAS

Estudos apontam o conhecimento por Valério das obras acima citadas, principalmente *Etimologias* e *De Ecclesiasticis officiis*<sup>256</sup>, as quais naturalmente devem ter contribuído para sua formação ascética. A forte influência de Isidoro na formação educacional de Valério somente se equipara às premissas de Gregório Magno. A presença de Cassiano na obra gregoriana, através da doutrina da vida ativa e contemplativa, exemplifica uma apropriação efetiva de Valério, principalmente se notarmos as referências constantes acerca dos estágios da contemplação<sup>257</sup>. A via do recolhimento, a libertação das preocupações terrenas e o empenho em transcender impactam sobremaneira sua trajetória<sup>258</sup>.

Gregório ainda contribui com a ideia de que virtudes cardeais corroboram o afastamento de vícios, bem como delineando códigos de santidade, por meio de sua Regra Pastoral. Este texto expõe a perspectiva de que o conhecimento da verdade reside na revelação divina exposta pelos escritos testamentários, os quais apontam os deveres dos homens, afirmando, assim, a necessidade da instrução religiosa pelo conhecimento da Bíblia e de uma correta interpretação. No entanto, é nas *Homilias sobre a profecia de Ezequiel* – nas quais Gregório destaca a necessidade de se abandonar o século para desenvolver a santidade – e na perspectiva enunciada acerca de Jó no Livro da *Moralia*<sup>259</sup> que encontramos elementos correlatos ao pensamento valeriano. Nesse sentido, a vida monástica é a mais condizente com uma trajetória da santidade, pois engendra mecanismos que propiciam o afastamento da vida secular. A vida de pobreza – subsidiada por esmolas, regrada por trabalhos e práticas monásticas – acompanha a descrição da trajetória de vida de Valério e toma como uma premissa verdadeira as orientações gregorianas sobre

<sup>255</sup> ORLANDIS, J. **Historia del Reino Visigodo Español**. Madrid: Rialp, 2006, p.300.

<sup>256</sup> DIAZ Y DIAZ, M. C. **Valerio del Bierzo**. Su persona. Su obra. Madrid: Taravilla, 2006, p.46.

<sup>257</sup> GREGORIO MAGNO. **Regra Pastoral**. São Paulo: Paulus, 1995, Introdução, p.34.

<sup>258</sup> Ibid., p.37.

<sup>259</sup> GREGORIO MAGNO. **Moralia in Job**. Turnhout: Brepols, 1985, XXVI, 28.

a nefasta influência da vida secular<sup>260</sup>. Além disso, quando Valério enuncia-se como um homem que possui a consciência da autocorreção, percebemos referências à renúncia do mal requerida a Jó, narrada por Gregório.

Desse modo, percebemos que a educação era vista como uma obra em aprimoramento constante e se associava à proximidade do conhecimento de Deus. A oração ensinada aos estudantes antes de tomarem suas lições parece emblemática no que se refere à perspectiva educacional da *Hispania* nos tempos de Valério: “Abre a boca ao teu servo para que receba o dom da sabedoria, a fim de que, aproveitando com perfeição os ensinamentos que hoje se iniciam possa te celebrar pelos séculos e séculos”<sup>261</sup>. Segundo Agostinho de Hipona, em *De Doctrina Christiana*, a leitura da Bíblia requer determinadas posturas do leitor, como a humildade, a piedade, o conhecimento, a força, a misericórdia, para finalmente receber a visão da luz divina, a qual propicia a “purificação do olho com o qual Deus pode ser visto”<sup>262</sup> – visão que admite constância e gradação no aperfeiçoamento de conhecimentos.

Corroborando essa perspectiva, a regra de Bento referencia-se à escada de Jacó na Bíblia para construir a ideia da escada da humildade. A Bíblia – que na realidade é uma coletânea de uma série de livros, cada qual apresentando um título e peculiaridades específicas, caracterizada também por extensões diversas dos livros e diferentes estilos literários e redacionais – requer a habilidade de interpretação alegórica, método de leitura adotado pela maioria dos padres da Patrística<sup>263</sup>. A necessidade de compreensão de símbolos, de conceitos e verdades morais, espirituais e metafísicas é anunciada no prólogo de João e nas epístolas de Paulo, as quais se referenciam a Cristo como o *logos* divino. A partir daí Beda, Agostinho e Gregório considerarão as figuras e tropos da Escritura como lugares especiais para geração de novas composições na leitura e na oração meditativa<sup>264</sup>.

<sup>260</sup> GREGORIO MAGNO. **Regra Pastoral**. São Paulo: Paulus, 2010, p.38, 40, 62, 75.

<sup>261</sup> ORLANDIS, J. **Historia del Reino Visigodo Español**. Madrid: Rialp, 2006, p.295 (tradução nossa)

<sup>262</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. *Acerca da doutrina cristã* (excertos). Tradução de: ANDRADE, J. In: **Textos de hermenêutica**. Porto: Rés, 1984, p.33-109.

<sup>263</sup> REALE, G.; ANTISERI, D. **História da Filosofia**: Antiguidade e Idade Média. São Paulo: Paulus, 1990, p. 371, 402.

<sup>264</sup> CARRUTHERS, M. **A técnica do Pensamento**. Meditação, retórica e a construção de imagens (400-1200). Campinas: Editora da Unicamp, 2011, p.186.

Existe, portanto, uma retórica monástica que concebe a prática de estudos como um “caminho” para subir “degraus” de uma escada que dá acesso a Deus e na qual os noviços aprendem um método para encontrar e reter Deus no pensamento. Esse método é transmitido pelos monges mais velhos e visa à construção de um modelo que os monges mantenham diante de seus olhos<sup>265</sup>. Quanto mais aprendem a imitar o modelo e vivê-lo em seus espíritos, os monges se elevam até as mais sublimes visões<sup>266</sup>. Desse modo, desenvolve-se a associação da santidade com a prática monástica e da expressão do potencial divino nas ações do homem santo. Sendo feito à imagem e semelhança de Deus, o homem deve se esforçar por todos os modos para “assemelhar-se a Ele”, em vista de que a Bíblia atribui à vontade o instrumento da assimilação acima do poder do intelecto, como se fazer a vontade de Deus fosse querer o querer de Deus<sup>267</sup>, na medida em que a lei divina é disposta ao homem por meio dos textos bíblicos e configura um mandamento.

Agostinho já afirmava que o Antigo Testamento inclui preceitos de justiça que mesmo após Cristo ainda devem ser observados<sup>268</sup>. Assim, a virtude – vista como bem moral supremo – torna-se a obediência aos mandamentos de Deus, coincidindo com a “santidade” e produzindo o seu contrário: a “desobediência a Deus”, contra os mandamentos, é incorrer no pecado<sup>269</sup>. Nesse mote, Cristo foi a figura que concretizou com perfeição a vontade de Deus. Nos textos colhidos para a compilação hagiográfica, a presença de um teor valorativo da Sagrada Escritura é evidente: *De vana seculi Sapientia* expressa a dependência à Sagrada Escritura e

---

<sup>265</sup> Em *Historia dos Godos*, Isidoro traça a gênese dos hispano-visigodos, retroagindo aos tempos do profeta Ezequiel e seguindo no tempo com a vinculação do reino à fortaleza, uma virtude demonstrada por meio do enredo bélico travado pelos hispano-visigodos com os romanos, hunos e demais inimigos, demonstrando a resistência do exército e a insistência na configuração de um território. Em *Sentenças*, recorre vertiginosamente a Davi como modelo de rei para a monarquia hispano-visigoda, entrelaçando virtudes e condutas adequadas ao governante ideal às passagens do Antigo Testamento e a herança da linhagem de Saul, Davi e Salomão. Os autores monásticos recorriam com frequência ao mesmo procedimento. Atanásio na *Vida de Antão* assemelha o santo a Davi, Elias, Eliseu, Ezequiel, Samuel e Daniel. Pacômio recorre às exímias virtudes de Abraão, Isaac, Jacó e José. É impressionante como os autores do século, além de admirar e propor a imitação de anacoretas e cenobitas como grandes heróis dos desertos, sentiam a necessidade de se referirem aos mesmos buscando referências na Bíblia. (Cf. COLOMBÁS, G. M. **El monacato primitivo**. Madrid: BAC, 1998, p.458-9).

<sup>266</sup> CARRUTHERS, M. **A técnica do Pensamento**. Meditação, retórica e a construção de imagens (400-1200). Campinas: Editora da Unicamp, 2011, p.121.

<sup>267</sup> REALE, G.; ANTISERI, D. **História da Filosofia**: Antiguidade e Idade Média. São Paulo: Paulus, 1990, p.381.

<sup>268</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. **A graça**. São Paulo: Paulus, 1998, p.57.

<sup>269</sup> REALE, G.; ANTISERI, D. op. cit., p.381-382.

as condições que o discípulo de Cristo deve seguir<sup>270</sup>; *Nuperrima Editio* valoriza o estudo da Bíblia, incitando a seguir os passos de Cristo que conduzem ao céu<sup>271</sup>; *Epistola Beatissime Egerie* destaca o conhecimento profundo da doutrina por meio dos textos bíblicos<sup>272</sup>; *Epitameron Proprium* caracteriza os ensinamentos veterotestamentários como itinerários de uma rota para a santidade (“caminho da verdade pela rota da salvação que chega ao céu”<sup>273</sup>).

O valor de cada homem se funda unicamente em sua capacidade de viver em conformidade com o exemplo de Cristo e a condição para esta vida é a de compreender o significado da revelação. Desse modo, a filosofia cristã não se prestará a descobrir novas verdades, mas somente a encontrar um caminho melhor pelo qual os homens possam chegar a compreender a mensagem de Cristo<sup>274</sup>.

Os textos no Novo Testamento contêm, nesse sentido, os ensinamentos de Cristo sobre como o homem pode se afastar do pecado e o que pode fazer para se salvar. Desse modo, Agostinho reconhece que a alma humana, acomodada em corpos frágeis e mortais desde o pecado original, não governa o homem por sua vontade, mas da maneira como as leis universais permitem<sup>275</sup>, ou seja, como Isidoro de Sevilha coloca: “com o fim de converter e corrigir os mortais, aproveitem o exemplo dos santos, pois os costumes dos que desconhecem e não podem se aperfeiçoar no bem viver devem ser modelados ao exemplo dos mestres de perfeição”<sup>276</sup>. Os santos escritos presentes nos textos bíblicos são considerados na mesma medida por Valério, pois ele afirma em sua autobiografia que os mesmos promovem a edificação e inculcam o fervor nas almas<sup>277</sup>.

Para percebermos essa associação é necessário retomarmos as referências aos textos bíblicos como promotores de modelos feitas por figuras emblemáticas da fé cristã. Na medida em que elaboram um conjunto de prerrogativas que associam o

<sup>270</sup> DIAZ Y DIAZ, M.C. **Valerio del Bierzo**. Su persona. Su obra. Madrid: Taravilla, 2006, p.80.

<sup>271</sup> Ibid., p.175.

<sup>272</sup> Ibid., p.231.

<sup>273</sup> Ibid., p.279.

<sup>274</sup> ABBAGNANO, N. **Historia de la filosofia**. Barcelona: Montaner y Simon, 1955, p.188.

<sup>275</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. **O livre-arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1995, p.188.

<sup>276</sup> ISIDORO DE SEVILHA. Sentenças II, XI, 1, p.324. (Tradução nossa).

<sup>277</sup> VALERIO DO BIERZO. Item Valeri narrationes superius memorato patri nostro Donadeo Ordo Querimoniae praefatio discriminis. In: FRIGHETTO, R. **Valerio do Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.126.

homem santo às figuras bíblicas – seja como continuadores de obras, seja mesmo como evangelizadores, propagadores da vontade de Deus e intérpretes qualificados de Sua voz –, evidenciam-se, nesses textos, a existência da crença no poder revelador da Bíblia e o acondicionamento de referências ao modo de se portar e agir segundo a vontade divina.

Através de esquemas ou dispositivos ordenadores capazes de localizar inventários mentais e sociais, os estudos dos textos bíblicos eram tomados como estudos históricos a fim de se interpretar o conhecimento de Deus através de glosas e discursos morais, intelectuais e espirituais acerca de uma realidade narrada pelos textos bíblicos, que não tomam como crucial o conteúdo, mas a utilidade cognitiva da passagem revelada. São Basílio Magno<sup>278</sup>, importante na difusão da perspectiva teórica cenobita, no século IV, reflete essa referência aos escritos testamentários, evocando figuras bíblicas e suas associações com ações/conduitas adequadas:

Serei associado a Jó, se não sei suportar a menor tribulação com ações de graça? A Davi se não me porto com longanimidade para com o adversário? A Daniel, se não procuro a Deus em contínua abstinência e laboriosa prece? A cada um dos santos, se não sigo a suas pegadas? Haverá em algum certame árbitro tão sem critério que sentencie que merecerem coroas idênticas o vencedor e quem não combateu? Haverá general que distribua aos vitoriosos e aos que não comparecerem no combate partes iguais de despojos? Deus é bom. É justo também [...] nós, portanto, lutadores na arena da piedade – cuja vida é silenciosa e afastada dos negócios, o que contribui muito para observância dos preceitos evangélicos – empregemos esforços e conselhos mútuos, para que nenhuma prescrição nos escape. Se o homem de Deus deve ser perfeito, forçoso é que se aperfeiçoe em cada mandamento até a estatura da maturidade de Cristo<sup>279</sup>.

Analisando o trecho exposto é curioso notar a evocação de personagens bíblicos modelares, figuras compreendidas como “queridas” por Deus: Jó, que não negou a Deus; Davi, que foi Seu escolhido; Daniel, que foi perfeito servo. Nas três figuras é marcada a observância à lei e a incorruptibilidade aos princípios determinados por Deus. Podemos depreender desse fato a noção da existência de uma verdade comum, aplicável a diferentes situações e localizações espaço-

---

<sup>278</sup> Basílio Magno nasceu em Cesareia da Capadócia pelo ano 330, sendo sua avó paterna considerada santa e o avô materno considerado mártir. Viajou pelo Egito, Palestina, Síria e Mesopotâmia a fim de conhecer os ascetas. Considerado como fundador do monacato grego, introduz a confissão monástica. (Cf. MANZANARES, C. V. **Dicionário de patrística**. Aparecida: Santuário, 1995, p.56).

<sup>279</sup> BASÍLIO MAGNO. **As regras monásticas**. Petrópolis: Vozes, 1983, p. 43-44.



temporais sortidas: Deus determinou o que espera dos homens, revelando sua vontade no Antigo Testamento. A Bíblia, nesse sentido, torna-se portadora da lei divina e de orientações de como os homens devem se organizar em sociedade<sup>280</sup>. As personagens bíblicas são exemplos de condutas adequadas frente às mais diversas situações de conflito. O caráter de perseverança e fidelidade à “lei” é bastante delineado, pois os três homens, Jó, Davi e Daniel pereceram em dificuldades, porém em situações nas quais, estando quase para sucumbir, retomaram em suas memórias a orientação divina e agiram com firmeza de propósitos, retornando sua conduta às predisposições de Deus. Esse retorno às “regras de conduta” de Deus é ovacionado como uma característica de homens iluminados, “queridos por Deus”<sup>281</sup>.

Outro ponto que se pode destacar do trecho citado é seu espaço de exposição: uma regra monástica<sup>282</sup>. Quando Basílio diz “É justo também [...] nós,

---

<sup>280</sup> “Há uma lei superior sobre a qual todas as leis temporais regulam-se” (AGOSTINHO DE HIPONA. **O livre-arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1995, p. 42); “Os livros santos mostram os mandamentos que Deus tinha ordenado que se cumprissem” (AGOSTINHO DE HIPONA. **A cidade de Deus**, v.3. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, p.2036).

<sup>281</sup> A tradição clássica acerca de modelos de conduta está presente durante todo o período tardo-antigo, pois observamos uma série de teorias que rodeiam a estruturação de modelos como uma prerrogativa de coesão aos grupos. Em um período de instabilidade política, como o são os séculos IV a pelo menos o VII na *Hispania*, uma argumentação sobre a unidade, conclamando um padrão, reforçando uma uniformidade, pelo menos teoricamente, ressoa em concórdia/bem-comum/estabilidade, na garantia de uma justificação do sistema e do poder político. Corroborando os modelos, estão as expressões acerca das virtudes, elementos norteadores dos modelos e mantenedoras da correta adequação dos homens a eles. Uma característica da construção de modelos é uma estrita vinculação com a noção de *ideal*, ou seja, projeta-se uma série de características, em teoria, que se demonstram até mesmo inviáveis na prática. O modelo sublima os limites corpóreos, políticos e culturais e se demonstra uma conformação utópica, ademais, dependente do consentimento irrestrito da sociedade para ser sancionado como atingido. Percebe-se a criação de modelos como um espelho das concepções de moralidade e conduta daquele contexto. A sociedade estabelece instrumentos de condicionamento impostos aos indivíduos e, dessa forma, para acompanhar esta sociedade, os textos se referenciam a modelos que construirão modelos de cristãos. Estes, buscados recorrentemente na Bíblia, são evidentes na construção teórica do ideal de rei hispano-visigodo, quando este é equiparado a um príncipe clemente, justo, piedoso e cristão, símbolo da própria imagem de Deus que governa o mundo por seu desígnio: em 589, no importante III Concílio de Toledo, encontro que instaura a fé católica nicena no reino hispano-visigodo, Leandro de Sevilha compara o rei Recaredo ao “homem novo”, aquele que se batizava e ressurgia com nova vida, tal como os primeiros cristãos conversos do Novo Testamento, o que constrói um elo de tradição e herança a este rei, reafirmando sua legitimidade. (Cf. FRIGHETTO, R. Aspectos da teoria política isidoriana: o cânone LXXV do IV Concílio de Toledo e a constituição monárquica do reino visigodo de Toledo. **Revista de Ciências Históricas**, Porto, n. 12, 1997. p. 82; FRIGHETTO, R. O problema da legitimidade e a limitação do poder régio na Hispania visigoda: o reinado de Ervígio (680-687). **Gerión**, Madrid, 2004, p.42).

<sup>282</sup> As regras monásticas pertinentes a nossa pesquisa, de maneira geral, são uma documentação que significa um corpo disciplinar do coletivo de monges que habitam em comum e justifica-se para coordenar práticas religiosas e funções sociais dentro do grupo, sob parâmetros de hierarquia. De tal modo, organizando um apanhado sobre temas versados pelas regras do período, observamos a

portanto, lutadores na arena da piedade – cuja vida é silenciosa e afastada dos negócios, o que contribui muito para observância dos preceitos evangélicos”, está se referindo ao modo de vida cenobita<sup>283</sup> e creditando às características desta prática de vida (viver afastado da sociedade, em vida silenciosa, afastada dos negócios) a perspectiva de que são eles os que atenderiam “a observância dos preceitos evangélicos” e, portanto, seriam os mais inclinados à perfeição. Identifica, pois, na investidura monástica o caráter de santidade. Os meios positivos para se alçar à santidade na estrutura de vida cenobita são reconhecidos por Valério<sup>284</sup>, pois propiciam uma ligação mais estreita com o espiritual, implicando uma dedicação total de vida às coisas divinas por meio dos votos de pobreza, castidade e obediência e pelas práticas de vigília, jejuns, oração e diversos ofícios. A consciência que a adoção desse tipo de vida exige é presente em Valério, visto que a perseverança, a constância e a paciência revestem-se de um cotidiano de sacrifícios, isolamento e mortificação, mas que semeiam pouco a pouco um futuro de triunfo<sup>285</sup>.

Essa perspectiva de resgate de valores por meio da contemplação de modelos de conduta e de práticas relativas ao monge é compartilhada por Valério, visto que em textos da seleção hagiográfica que compila existem diretivas nesse sentido. Em *Nuperrima editio de vana saeculi sapientia*, afirma-se que a *Vida dos Padres* é um exemplo de educação<sup>286</sup> e que o monge deve seguir os passos de Cristo a fim de encontrar após o martírio o devido triunfo<sup>287</sup>. Esse texto ainda valoriza sobremaneira os Padres da Tebaida e o itinerário de práticas de vida eremita/anacoreta, como vigília, jejum, oração, ritos litúrgicos e trabalhos<sup>288</sup>. O mesmo acontece em outro texto, parte da compilação, chamado *De celeste revelatione*, o qual referencia Frutuoso, a privação e santos exercícios, e elogios aos padres da Tebaida<sup>289</sup>. Com essas análises, podemos afirmar que Valério

---

tangência em assuntos comuns e, na maioria das vezes, o uso de argumentos também comuns para a justificativa da normatização. (N. do A.).

<sup>283</sup> Vide notas 54 e 67.

<sup>284</sup> ROBLES SIERRA, A. San Valério del Bierzo y su corriente de espiritualidad monástica. **Teologia Espiritual** – Revista de los estudios generales dominicanos de España, v.9, Valência, 1965, p.47.

<sup>285</sup> Ibid., p.50.

<sup>286</sup> VALERIO DO BIERZO. *Nuperrima editio de vana seculi sapientia*. In: DIAZ Y DIAZ, M. C. **Valerio del Bierzo**. Su persona. Su obra. Madrid: Taravilla, 2006, p.175.

<sup>287</sup> Ibid., p.179.

<sup>288</sup> Ibid., p.181.

<sup>289</sup> VALERIO DO BIERZO. *De celeste revelatione*. In: DIAZ Y DIAZ, M. C. op. cit., p.219.

compreendia conscientemente que deveria desempenhar um papel de modelo de *paedagogus*, pois parece que ele mesmo achava que havia conquistado a santidade através de uma trajetória de vida pouco premeditada, na qual os desafios e suas superações aconteceram pela constância do monge e sua própria construção cognitiva para explicar e agir conforme necessário.

A compilação reúne escritos que valorizam o estudo e o conhecimento de fundamentos bíblicos e rotinas de vida monástica de ascetismo vigoroso. Em *Epitameron consummationis* Valério expressa: “Em meu propósito de abrir caminhos aos irmãos que não conhecem bem a vida religiosa na medida em que, confiado, em minha pequenez tenho podido recolher livros e compilar os ensinamentos dos Padres”<sup>290</sup>. Na vida de Egéria, os monges são conclamados a fazerem as práticas, pois é o esforço sobre elas que desenvolve a santidade. Mesmo sendo uma mulher frágil, teve coragem e alçou-se à santidade, enchendo-se de forças para ir aos lugares sagrados, sepulcros dos mártires, insistir em orações e adquirir mais conhecimentos: “quanto mais adquiria o conhecimento da nossa santa doutrina mais ardia em seu coração o fogo inextinguível do santo desejo”<sup>291</sup>. O conhecimento da doutrina é reforçador da imagem que Valério parece repassar com seus textos autobiográficos. Nessa passagem sobre a santa Egéria, a ação de ler a Escritura e peregrinar até os lugares santos constrói a imagem de uma constante, que alia estudo a disposição.

A associação da persistência na tribulação do presente com a vitória no futuro, assemelhando a imagem da vida terrena a uma arena de luta, na qual o vitorioso é aquele que segue firme em uma conduta adequada às orientações de Deus, é tema sublinhado por Valério, no texto de sua autoria, do registro autobiográfico:

O esforço é, certamente, bem maior quando se aspira alcançar o cume. E não é possível atingir a parte mais alta do cume se não se dedicar intensamente ao trabalho sendo por esta razão uma prova muito dura [...] assim um homem santo é um incontestável guerreiro para exercitar e provar a si próprio, desejando encontrar tribulação e miséria [...] é muito melhor passar por esta vida como peregrinos e pessoas pobres que por ricos que

<sup>290</sup> VALERIO DO BIERZO. *Epitameron consummationis*. In: DIAZ Y DIAZ, M. C. **Valerio del Bierzo**. Su persona. Su obra. Madrid: Taravilla, 2006, p.227.

<sup>291</sup> VALERIO DO BIERZO. *Epistola beatissime Egerie laude conscripta fratrum bergidensium monachorum a Valerio conlata*. In: DIAZ Y DIAZ, M. C. op. cit., p.231.

se esbarram com as armadilhas dos erros mundanos [...] distante do mundo, livre da distração das coisas mundanas e livre da intrusão das mulheres é absolutamente evidente a todos os fiéis que fogem dos prazeres e negócios mundanos que isto é preparado pelo Senhor por causa do perfeitamente ganho no cume da santidade<sup>292</sup>.

Esse trecho da narrativa valeriana possui uma correspondência com a exortação agostiniana de progresso moral da “alma que recebeu a capacidade de um julgamento natural por meio do qual prefere a sabedoria ao erro e o repouso à dificuldade. Assim, pode ela chegar àquela Sabedoria e repouso, não por seu nascimento, mas pela constância de esforços”<sup>293</sup>. Desse modo, Valério refere-se a sua existência como a de uma alma que percebe a “distração das coisas mundanas” e deseja aperfeiçoar-se, buscando, através da imagem do cume da Montanha – representando a identidade da santidade –, uma vida dedicada à constância de esforços, consonante com a condição de *frui Deo* que é experimentar um estágio no qual o vazio do espírito é preenchido – o “repouso” referido por Agostinho.

Ademais, a razão faz relação com a erudição, pois a compreensão de Valério da apresentação do mundo visível é construída por uma lógica de significação adequada à filosofia cristã, a qual se ampara na investigação por meio do pensamento e da virtude da *scientia*<sup>294</sup> – o saber, a compreensão da emanção de Deus, em outras expressões –, como o significado da mensagem de Cristo e da ação do Espírito Santo. A razão, promovida pelo exercício do saber, propicia a adequação do homem à ordenação do mundo<sup>295</sup>, haja vista que o homem inteligente é o que vive com mais perfeição<sup>296</sup>, enquanto o homem insensato, aquele em quem a mente não reina com autoridade segura, é impossibilitado de buscar a verdade<sup>297</sup>. Desse modo, a filosofia cristã<sup>298</sup> constrói um sentido na educação da vida religiosa,

<sup>292</sup> VALERIO DO BIERZO. Item Valeri narrationes superius memorato patri nostro Donadeo Ordo Querimoniae praefatio discriminis. In: FRIGHETTO, R. **Valerio de Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.102-11.

<sup>293</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. **O livre-arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1995, p.214-215.

<sup>294</sup> Para Agostinho o saber significa perceber pela razão. Ele considera a vida de conhecimento, submetida a este perceber pela razão, como a vida mais alta e mais pura dos que são dotados de inteligência. (Ibid., p.45).

<sup>295</sup> “Quando a razão domina a todos os movimentos da alma, o homem deve se dizer perfeitamente ordenado. Na ordem justa, as coisas melhores subordinam as menos boas” (Ibid., p.47).

<sup>296</sup> A inteligência é viver com mais perfeição e esplendor graças à luz mesma da mente. (Ibid., p.45).

<sup>297</sup> Isidoro define o racional como a interpretação pela lógica, uma busca da verdade nos princípios das coisas e nos costumes da vida. (Cf. ISIDORO DE SEVILHA. **Etimologías**. Madrid: BAC, 2009, p.235).

<sup>298</sup> A filosofia é definida por Isidoro como o conhecimento das coisas humanas e divinas acompanhado do desejo de levar uma vida irreprovável. (Ibid., p.385).

estabelecendo a formação intelectual atrelada à formação moral. No entanto, apesar de Deus ter dotado os homens de inteligência<sup>299</sup>, esta necessita ser suscitada nos corações para desenvolver a vontade do homem de conhecer a verdade. Por isso, existem a disciplina, a instrução guiada, os castigos imputados pelos superiores, o trabalho do corpo, a ocupação mental das liturgias<sup>300</sup>. Constatação filosófica que justifica a existência da prática monástica nos relatos autobiográficos de Valério, a disciplina e a instrução são doses diárias: uma se expressa por práticas ascéticas, como vigília, jejum, continência e a outra, pela meditação, leitura de salmos e textos bíblicos. A partir dessas práticas, opera Deus “a boa vontade do homem: [...] a lei e a instrução velam, na própria consciência do gênero humano contra as trevas em que nascemos e opõem-se a esses impulsos embora elas, lei e instrução, estejam cheias de trabalho e dores”<sup>301</sup>. Portanto, o serviço religioso requer uma vida ativa e preparatória, condensada pela disciplina ascética e pela educação básica de leitura, memorização e arte retórica<sup>302</sup>, num alinhamento com a aquisição de capacidades outrora demonstradas por Cristo<sup>303</sup>.

Foi Ele quem dotou a alma humana de mente [...] graças a esta capacidade encher-se-á a alma de sabedoria e ficará provida de virtudes, [...] com a prudência, com a fortaleza, com a temperança e a justiça lutará contra os erros e outros vícios inatos, e vencê-los-á, sem outro desejo que não seja o do Bem Supremo e Imutável<sup>304</sup>.

Para além da simples ocupação intelectual – uma ação de caminhar para Deus por meio da razão<sup>305</sup> –, os dispostos ao serviço religioso devem ser homens que compreendem a função da razão no encontro de Deus e cujo merecimento em conhecer a verdade repousa em uma predisposição para agir corretamente e corrigir-se na medida em que for necessário. Essa percepção é uma característica

<sup>299</sup> Agostinho estabelece no cap. VII-XXVII a suprema razão para crer nas coisas extraordinárias das quais se observa a onipotência de Deus. Os homens, dotados de razão, possuem em seu espírito a inteligência e a boa vontade. (Cf. AGOSTINHO DE HIPONA. **A cidade de Deus**, v.3. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, p.2149-2237, 2245).

<sup>300</sup> Ibid., p.2326-2329.

<sup>301</sup> Ibid., p.2326.

<sup>302</sup> CARRUTHERS, M. **A técnica do pensamento**. Meditação, retórica e a construção de imagens (400-1200). Campinas: Editora da Unicamp, 2011, p.164-165.

<sup>303</sup> Agostinho pormenoriza os bens da alma de que gozarão aqueles que são bem-aventurados, ou seja, os que se comportam de maneira a submeter o corpo à alma, por meio de práticas ascéticas e intelectuais. (Cf. AGOSTINHO DE HIPONA. **A cidade de Deus**, v.3. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, p.2325).

<sup>304</sup> Ibid., p.2338.

<sup>305</sup> ABBAGNANO, N. **Historia de la filosofia**. Barcelona: Montaner y Simon, 1955, p.191-192; AGOSTINHO DE HIPONA. **O livre-arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1995, p.27.

que Valério carrega, uma vez que percebemos, nas narrativas autobiográficas, a construção de um texto, de sua autoria, articulador de subsídios lógico-intelectuais, em que: destaca a coleção de livros para o ofício diário e para o festejo dos santos – obras em sua posse – como promotoras da edificação do fervor das almas<sup>306</sup>; proclama as orações, salmos e hinários, como parte de sua rotina<sup>307</sup>; enaltece o papel de copista/compilador<sup>308</sup> de hagiografias como instrumento de evangelização/conhecimento da verdade<sup>309</sup>; refere-se à utilização de um livro de ensinamentos<sup>310</sup> e seu papel como orientador aos moldes de professor<sup>311</sup>. A busca de Deus admite os estudos<sup>312</sup> e o empenho numa disposição de agir, que é testemunho da fé na medida em que se recorre aos santos exercícios, mas também é a disposição de espírito que leva à constância. Essa perspectiva pode ser evidenciada quando Agostinho admite elogios aos filósofos clássicos, Platão, Labeão e Varrão, lamentando, no entanto, que estes homens sábios não tenham associado ao intelecto a disposição de viver conforme a fé cristã, pois se assim o tivessem feito seriam santos<sup>313</sup>. Por isso, perseverar nas adversidades, dando continuidade às práticas de estudo e de rotinas monásticas<sup>314</sup> é fazer bom uso do livre-arbítrio:

<sup>306</sup> “Primeiro ele tirou-me os livros das leis do Senhor e do triunfo dos Santos [...] que eu mesmo copiei” (VALERIO DO BIERZO. Item Valeri narrationes superius memorato patri nostro Donadeo Ordo Querimoniae praefatio discriminis. In: FRIGHETTO, R. **Valerio do Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.103). “E com a ajuda do Senhor eu recolhi toda a coleção de livros necessários, incluindo aqueles que pertenciam ao ofício diário e ao festejo dos santos [...] volumes de variados Santos escritos, que condiziam para promover a edificação e inculcar o fervor nas almas.” (VALERIO DO BIERZO. Item quod de superioribus querimoniis residuum sequitur. In: FRIGHETTO, R. op. cit., p.126).

<sup>307</sup> “E quando eu assentava minha cabeça, orando ou reclinando-a [...]” (VALERIO DO BIERZO. Item Valeri narrationes superius memorato patri nostro Donadeo Ordo Querimoniae praefatio discriminis. In: FRIGHETTO, R. op. cit., p.108). “Num certo dia, havendo recitado os hinos matutinos antes do amanhecer [...]” (Ibid., p.116). Vide ainda citação da nota 188.

<sup>308</sup> Isidoro define o Compilador como aquele que mescla seus dizeres com os dos outros. (Cf. ISIDORO DE SEVILHA. **Etimologias**. Madrid: BAC, 2009, p.801).

<sup>309</sup> “É por isso que agreguei, rapidamente, algumas coisas aos ensinamentos dos Padres”. (VALERIO DO BIERZO. Item quod de superioribus querimoniis residuum sequitur. In: FRIGHETTO, R. op. cit., p.126).

<sup>310</sup> Vide nota 240.

<sup>311</sup> VALERIO DO BIERZO. Item quod de superioribus querimoniis residuum sequitur. In: FRIGHETTO, R. op. cit., p.113, 114, 116, 118.

<sup>312</sup> Em *O Livre-arbítrio*, Agostinho demonstrará que não há nada melhor do que a razão na natureza do homem e que Deus possui uma existência superior à razão humana de modo que ninguém é feliz sem a posse do sumo bem, cuja contemplação e posse encontram-se nessa verdade denominada sabedoria. (Cf. AGOSTINHO DE HIPONA. **O livre-arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1995, p.92, 107).

<sup>313</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. **A cidade de Deus**, v.3. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, cap.28, p.2353.

<sup>314</sup> “A ciência do raciocínio é de muitíssimo valor para penetrar e resolver toda espécie de dificuldades que se apresentam nos Livros Santos” (AGOSTINHO DE HIPONA. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002, p.133).

Mas tinham de se manter graus do dom divino: primeiro, dar-se-ia um livre arbítrio, mercê do qual o homem poderia não pecar; por último dar-se-ia um arbítrio, mercê do qual não poderá pecar. O primeiro para alcançar méritos, o último para receber recompensas<sup>315</sup>.

Esse livre-arbítrio estará presente em Valério, quando abre seu texto – “Assim Valério narrou ao célebre, superior e nosso Pai, Donadeo, as disputas por ordem discriminadas” –, demonstrando ser um homem de boa vontade, conceito chave da teoria agostiniana na descrição do “homem amigo das coisas eternas”<sup>316</sup>. Nesse texto, de sua autoria, Valério assume-se como indigno pecador, antes de decidir-se a viver a vida monástica, revelando uma condição de *stulto*<sup>317</sup> quando ainda não ingressara nos preceitos da vida monástica de estudo e exercícios. Declara-se como instigado pelo desejo de atingir conhecimento, demonstrando assim uma boa vontade em se tornar melhor:

Há muito tempo eu, indigno pecador [...] graças ao Poder Divino e instigado pelo desejo de atingir a infância (os primeiros passos) da Sagrada religião, com todo esforço [...] senti um imenso desejo que rapidamente levou-me ao cenóbio de Compludo<sup>318</sup>.

A construção de uma identidade de Valério relacionada à presença da razão<sup>319</sup>, em sua ordenação de estágios de progresso, na trajetória de sua vida monástica, inicia-se com a ênfase de que a vida de perfeição em um primeiro momento é localizada em Compludo. Consciente de seu desconhecimento, busca na formação monástica uma estrutura intelectual e o aprendizado de uma rotina de práticas, revelando, assim, sua boa vontade em buscar o que lhe falta. Essa boa

<sup>315</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. **A cidade de Deus**, v.3. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, cap.28, p.2367.

<sup>316</sup> “O merecimento está na vontade [...] a recompensa ou o castigo serão a beatitude ou a desventura [...] pois nem todos querem viver com retidão, e é só com essa boa vontade que têm direito à vida feliz [...] logo, é evidente que há duas espécies de homens: uns, amigos das coisas eternas; e outros, amigos das coisas temporais” (AGOSTINHO DE HIPONA. **O livre-arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1995, p.62-64).

<sup>317</sup> “Insensato”. Aquele que na mente não reina com autoridade segura. (Cf. AGOSTINHO DE HIPONA. **O livre-arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1995, p.45)

<sup>318</sup> VALERIO DO BIERZO. Item Valeri narrationes superius memorato patri nostro Donadeo Ordo Querimoniae praefatio discriminis. In: FRIGHETTO, R. **Valerio do Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.101.

<sup>319</sup> “Agostinho dissera que a natureza trinitária da alma humana consiste no funcionamento interconexo do intelecto, da vontade e da memória” (CARRUTHERS, M. **A técnica do pensamento**. Meditação, retórica e a construção de imagens (400-1200). Campinas: Editora da Unicamp, 2011, p.178). Posta tal perspectiva, atentemo-nos em que Valério demonstra intelecto, pois “instigado pelo desejo” direciona-se a Compludo; boa vontade, visto que “com todo esforço apesar da agitação da vida secular” e memória, haja vista que “há muito tempo”.

vontade é característica dos que merecem a recompensa da vida feliz<sup>320</sup> ou, dito de outro modo, dos santos. Também é significativo que essa busca seja declarada como atingir os primeiros passos da sagrada religião, pois evidencia que Valério é possuidor da primeira virtude de um santo: o conhecimento das coisas que precisam ser desejadas e das que devem ser evitadas, nomeada por Agostinho como a virtude da prudência<sup>321</sup>. Nas palavras de Valério: “delicado espírito desconhece aquilo que busca [...] será fortalecido com o fogo da fé até desprezará a morte e fortalecerá ainda mais o Seu poder”<sup>322</sup>. Ou seja, procura fortalecer-se na fé e na razão por meio do conhecimento que recebe, enquanto discípulo<sup>323</sup>, na condição de monge ingresso em Compludo.

A menção a desprezar a morte e fortalecer o poder de Deus faz referência à compreensão desses ensinamentos recebidos ou ainda à compreensão das coisas que precisam ser desejadas e as que devem ser evitadas – a própria virtude da prudência definida por Agostinho e chamada por Isidoro como a consciência em separar o bem do mal<sup>324</sup>. A boa vontade de Valério é referenciada diversas vezes em expressões como: “resisti deliberadamente”<sup>325</sup>, “confiando na força da bondade do Senhor a qual eu buscava”<sup>326</sup>, “dedicando-me permaneci”<sup>327</sup>, “não podendo fazer-me tremer”<sup>328</sup>, “lutava para alcançar o refúgio em terra”<sup>329</sup>, “fiel no Senhor”<sup>330</sup>, “não havia desistido de suplicar ao bom Senhor”<sup>331</sup>. Dessa maneira, descreve a si como alguém consciente acerca da conduta propiciadora da santidade, além de um homem que possui disposição para seguir tal conduta:

o esforço é, certamente, bem maior quando se aspira alcançar o cume. E não é possível atingir a parte mais alta do cume se não se dedicar intensamente ao trabalho, pois eu não queria mais faltar ao silêncio da

---

<sup>320</sup> Vide nota 316.

<sup>321</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. **O livre-arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1995, p.47.

<sup>322</sup> VALERIO DO BIERZO. Item Valeri narrationes superius memorato patri nostro Donadeo Ordo Querimoniae praefatio discriminis. In: FRIGHETTO, R. **Valerio do Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.102.

<sup>323</sup> “Discípulo” deriva de disciplina e de aprender. (Cf. ISIDORO DE SEVILHA. **Etimologias**. Madrid: BAC, 2009, p.803).

<sup>324</sup> Ibid., p.387.

<sup>325</sup> VALERIO DO BIERZO. Item Valeri narrationes superius memorato patri nostro Donadeo Ordo Querimoniae praefatio discriminis. In: FRIGHETTO, R. op. cit., p.102.

<sup>326</sup> Ibid., p.103.

<sup>327</sup> Idem.

<sup>328</sup> Ibid., p.104.

<sup>329</sup> Ibid., p.105.

<sup>330</sup> Ibid., p.108.

<sup>331</sup> Ibid., p.111.



solidão e os meus pés não queriam mais dirigir-me em direção à confusão do mundo exterior<sup>332</sup>.

O “silêncio da solidão” e a “confusão do mundo exterior”, expostos nesse trecho, opõem a vida espiritual à vida carnal, referendando uma perspectiva da filosofia neoplatônica, na medida em que Valério parece compreender que o mundo secular é a privação da realidade e do Bem<sup>333</sup>. Evidencia-se, claramente, essa noção, quando Valério relata sua visão da vida secular, qualificando-a como: “agitação”, “inundação”, “tempestade de água que cobre a quilha do navio”, “tempestuoso dilúvio”, “aborrecimento e vexação”, “terrível escuridão”, “sedutora luxúria”, “vãos ensinamentos”, “baixa condição”<sup>334</sup>. Em contrapartida, referia-se à vida monástica que encontrou, como: “porto seguro”, “calma nas piores tempestades”, “prolongado silêncio”, “misericordiosa consolação do socorro do Senhor”<sup>335</sup>. De modo que Valério, quando diz “graças ao Poder Divino e instigado pelo desejo de atingir a infância (os primeiros passos) da Sagrada religião”<sup>336</sup>, refere como uma graça divina o fato de perceber, ter consciência de onde poderia desenvolver suas capacidades, a fim de tornar-se um santo, através do conhecimento disposto aos monges. Em outros momentos, externa que contou com o “auxílio do amado Senhor”<sup>337</sup>, ou que “buscava a força da bondade do Senhor”<sup>338</sup>, revelando uma identificação com a inclinação em fazer o bem, “com todo esforço”<sup>339</sup>, que é um dom de Deus, já que Ele torna a vontade boa<sup>340</sup> e “os santos tem vontade santa por Ele inspirada”<sup>341</sup>.

Portanto, a consciência de Valério sobre o ambiente em que poderia aprender a viver em retidão é um entendimento que provém de um ato de inteligência, o que segundo Agostinho é o início de um progresso espiritual que

<sup>332</sup> VALERIO DO BIERZO. Item Valeri narrationes superius memorato patri nostro Donadeo Ordo Querimoniae praefatio discriminis. In: FRIGHETTO, R. **Valerio do Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.102.

<sup>333</sup> ABBAGNANO, N. **Historia de la filosofia**. Barcelona: Montaner y Simon, 1955, p.234

<sup>334</sup> VALERIO DO BIERZO. op. cit., p.101.

<sup>335</sup> Ibid., p.101-2.

<sup>336</sup> Ibid., p.101.

<sup>337</sup> Ibid., p.102.

<sup>338</sup> Ibid., p.103.

<sup>339</sup> Ibid., p.101.

<sup>340</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. **A cidade de Deus**, v.3. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, p.2245.

<sup>341</sup> Ibid., p.2246.

condiciona a passagem a outro plano, mais elevado<sup>342</sup>: “o poder da inteligência, inerente à sabedoria, inflama com seu calor os seres mais próximos a ela, como são as almas racionais”<sup>343</sup>. O entendimento (*scientia*) leva o homem a uma alta ideia de Deus, verdadeiro início da piedade<sup>344</sup>. Percebemos aí uma segunda virtude em Valério condizente com o ideal de santo. A piedade em Valério está no seu ato de escolha pela vida em Compludo, já que é “próprio da vontade escolher o que cada um pode optar e abraçar. E nada, a não ser a vontade, poderá destronar a alma das alturas de onde domina, e afastá-la do caminho reto”<sup>345</sup>.

Ademais, fazendo uso de sua racionalidade, pode intuir e contemplar as razões eternas de Deus, por meio do conhecimento de prerrogativas da regra do mosteiro, da atividade de copista e do recolhimento de vida de santos. Para agir conforme essa razão divina, no entanto, é imprescindível uma vida de retidão e honestidade, na qual a boa vontade é prerrogativa, como bem atestam os escritos de Jerônimo, Sulpício Severo e Paulino de Nola, provavelmente em trânsito nos estudos feitos no mosteiro. Exatamente essa atitude é tomada por Valério após o ingresso no Cenóbio de Compludo. Ele relata tais adversidades como lhe tendo sido impostas durante sua estadia nesse mosteiro, descritas como “águas agitadas pelo sopro sinistro do diabólico”<sup>346</sup>, as quais o obrigaram a sair de lá e isolar-se em um “deserto solitário”<sup>347</sup>, o que possui a construção retórica de uma perseguição. Valério estabelecerá a partir daí a tônica que aparecerá em todos os seus textos autobiográficos: a de que querem impedi-lo de progredir, de avançar na santidade. As adversidades físicas, ambientais e de convivência sempre serão obra calculada e executada pelo Demônio ou por pessoas tomadas como seus servos. Seguindo um raciocínio agostiniano, o mal que se abate sobre Valério é obra demoníaca, visto

<sup>342</sup> A inteligência para Agostinho provém de experimentar a paz de Deus que é *Omnem Intellectum* – toda a inteligência, e, tão grande que ultrapassa a do homem e dos anjos, sendo própria apenas de Deus. Vislumbrar tal inteligência divina somente cabe aos santos, pois estes veem Deus com o espírito e podem ver realidades incorpóreas. (Cf. AGOSTINHO DE HIPONA. **A cidade de Deus**, v.3. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, p.2355-6; 2359-60).

<sup>343</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. **O livre-arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1995, p.116.

<sup>344</sup> ABBAGNANO, N. **Historia de la filosofía**. Barcelona: Montaner y Simon, 1955, p.128.

<sup>345</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. **O livre-arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1995, p.67.

<sup>346</sup> VALERIO DO BIERZO. Item Valeri narrationes superius memorato patri nostro Donadeo Ordo Querimoniae praefatio discriminis. In: FRIGHETTO, R. **Valerio do Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.101.

<sup>347</sup> Idem.

que o Diabo odeia gratuitamente os servidores de Deus<sup>348</sup>. Os três textos de obras autobiográficas nomeiam os inimigos de Valério e estabelecem concordância com os pressupostos agostinianos dedicados ao problema do mal e do Demônio.

Castigado por pulgas, pelo frio, pelas injúrias, Valério, através de uma identidade com a santidade, sairá incólume, visto que “nenhuma alma viciada pode dominar outra munida de virtudes”<sup>349</sup>. Ademais, salvar-se Valério dessas personagens do mal não é resultado do seu confronto com eles, mas de uma graça de Deus, que o acudia em diversos momentos – através de revelações, cristãos locais que o ajudavam ou personagens auxiliadoras como Basiliano e Simplício<sup>350</sup>. Tal delimitação da resistência de Valério ao mal e de sua posição frente aos adversários corrobora a virtude agostiniana da Justiça, definida como “dar a cada um o que é seu e em não desejar o mal ao outro/não causar dano a ninguém”<sup>351</sup>. Além disso, expõe-nos a perspectiva de que será salvo por sua conduta adequada ou como merecimento de graças por ter boa vontade e conduta adequada. Podemos interpretar essa colocação como Valério sendo possuidor da virtude da Força, a qual Agostinho interpreta como o ato de não se importar com o mal que nos acontece e com as coisas das quais não temos controle, não amar coisas perecíveis e não se entristecer de perdê-las<sup>352</sup>.

Em ocasião de sua entrada em Rufiana, narra que encontrou a paz e a tranquilidade em um lugar sereno, gostoso e ordenado, distante do mundo e das preocupações. Essa sensação se relaciona com: o destaque a Simplício, personagem que deseja segui-lo à maneira de um discípulo; a afirmação de que o Demônio não penetra em seu coração, de que é auxiliado por Deus por meio da caridade de bons cristãos, de que recebe a misericórdia de Deus e não a vingança; e o cantar hinos toda noite ao Senhor, externando por esses citados uma alegria. Posto isso, Valério parece professar também a quarta virtude Agostiniana, a Temperança, definida como desejar e sentir-se satisfeito com as coisas boas que

<sup>348</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. **A cidade de Deus**, v.3. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, p.2003.

<sup>349</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. **O livre-arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1995, p.50.

<sup>350</sup> VALERIO DO BIERZO. Item Valeri narrationes superius memorato patri nostro Donadeo Ordo Querimoniae praefatio discriminis. In: FRIGHETTO, R. op. cit.

<sup>351</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. **O livre-arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1995, p.58.

<sup>352</sup> Ibid., p.59.

tem ou que lhe acontecem<sup>353</sup>. Desse modo, *Item Valeri narratione* delimita um monge com boa vontade, exercitando as quatro virtudes cardeais definidas por Agostinho<sup>354</sup>: a Prudência, quando decide entrar em Compludo; a Força, quando se mostra sempre resistindo e prosseguindo em sua jornada; a Justiça, quando o mal se precipita sobre ele e mesmo assim ele se controla sem confrontar ou desejar o mal; a Temperança, quando se demonstra sereno em Rufiana.

Destarte, essa confluência de virtudes cardeais expostas, aliada à trajetória de Valério, demonstrará recorrência nos episódios que delimitarão o papel do mal, das adversidades e do Demônio fustigando o empreendimento de esmerar-se nas características da santidade. O pecar constitui um processo de persuasão por parte de si mesmo, como também pelo convincente Demônio, o qual oferece argumentos que “solicitam” o consentimento de uma mente que divagou<sup>355</sup> ou tornou-se curiosa e afastou-se da constância. Valério assevera tal perspectiva no conjunto de textos autobiográficos, uma vez que episódios de sua vida são enfileirados na perspectiva de que “um homem santo é um inconquistável guerreiro para exercitar e provar a si próprio”<sup>356</sup>. Em *Item Replicatio Sermonum*, Valério narra uma noite de sono que exemplifica o papel do mal enquanto agente persuasivo e o papel de vigilância constante do santo. Ao contrário dos homens comuns, o santo jamais descansa, para que “o Demônio não penetre em seu coração”<sup>357</sup>.

O sono de Valério é “o sono vindo dos membros do corpo”<sup>358</sup>, definido por Agostinho como vigília, quando a alma ainda comanda o corpo, de modo que este pode ser atingido, mas aquela fica livre dos males<sup>359</sup>. Parece que se faz questão de ponderar que o descanso do monge é apenas corpóreo e ocasionado pela

<sup>353</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. **O livre-arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1995, p.58.

<sup>354</sup> “A boa vontade implica o exercício das quatro virtudes cardeais – Prudência, Força, Temperança e Justiça. A vida feliz (tranquila, calma, constante) é aquela que põe em prática as quatro virtudes” (Ibid., p.57-9).

<sup>355</sup> CARRUTHERS, M. **A técnica do pensamento**. Meditação, retórica e a construção de imagens (400-1200). Campinas: Editora da Unicamp, 2011, p.164.

<sup>356</sup> VALERIO DO BIERZO. *Item Valeri narrationes superius memorato patri nostro Donadeo Ordo Querimoniae praefatio discriminis*. In: FRIGHETTO, R. **Valerio do Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.105.

<sup>357</sup> Ibid., p.109.

<sup>358</sup> VALERIO DO BIERZO. *Item replicatio sermonum a prima conversione*. In: FRIGHETTO, R. op. cit., p.114.

<sup>359</sup> “Uma para comandar e a outra para obedecer”. (AGOSTINHO DE HIPONA. **A cidade de Deus**, v.3. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, p.2331, 2333, 2352).

necessidade fisiológica. A mente, ao contrário, não descansa e mantém-se alerta<sup>360</sup>. Com relação a esse repouso, Valério relata o ataque de dois homens que o surraram violentamente<sup>361</sup>. Podemos conjecturar se esses ladrões de fato existiram ou seriam apenas um instrumento pedagógico na narrativa – sendo o estado de vigília, devido à mente encontrar-se absorta, propício à extensão de visões<sup>362</sup> –, já que, para Agostinho, o ideal de homem se caracteriza como aquele que se “esforça para perceber as realidades invisíveis, por conjectura, através de realidades visíveis”<sup>363</sup>.

Ademais, há a possibilidade de que Valério se utilize de um esquema simplificador para rever as próprias ações, construindo por vezes imagens de ladrões, de estradas, de condições materiais, para metaforizar conceitos. Pode ser que assim proceda para transformar as suas memórias próprias em pessoais daqueles que o leem e que estão imersos em um contexto ambiental e social correlato às suas descrições<sup>364</sup>. Os ladrões são qualificados por uma ação cruel e Isidoro já menciona este adjetivo como significando “não cozido, não comestível, porque é duro e fechado”<sup>365</sup>, em referência aos alimentos crus, mas que podemos interpretar como espíritos duros, fechados, aludindo ao estado de Valério na ocasião da narrativa. Estava ele, momentos antes de ser surrado, conversando com um clérigo e lhe pedindo em voz alta que doasse uma medida de alimento ao vizinho cego e meia medida para outra pessoa pobre. Essa ação precedente ao ataque parece fazer sentido com a “revelação”<sup>366</sup> que Deus lhe propicia, devido a sua súplica, do motivo por que havia sofrido tal ataque. Segundo consta, Deus lhe diz “tu

<sup>360</sup> Isidoro define o “constante” como aquele que está em todas as partes e não pode voltar-se a uma determinada. Esta perspectiva explica o estado de concentração da vigília. (Cf. ISIDORO DE SEVILHA. **Etimologias**. Madrid: BAC, 2009, p.799).

<sup>361</sup> “Repentinamente apercebi-me que havia dois homens levantados que começaram, cruelmente e violentamente, a surrar-me com flamejantes espadas que queimaram os meus costados” (VALERIO DO BIERZO. Item replicatio sermonum a prima conversione. In: FRIGHETTO, R. **Valerio do Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.114).

<sup>362</sup> CARRUTHERS, M. **A técnica do pensamento**. Meditação, retórica e a construção de imagens (400-1200). Campinas: Editora da Unicamp, 2011, p.195-197.

<sup>363</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. **O livre-arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1995, p.185.

<sup>364</sup> “Se chama *littera* (letra) que vem a ser como *legittera*, porque vai abrindo caminho ao que lê (*legintitter*)” (ISIDORO DE SEVILHA. **Etimologias**. Madrid: BAC, 2009, p.289).

<sup>365</sup> Ibid., p.801.

<sup>366</sup> A revelação divina é característica de um homem especial, visto que a Divindade apenas se revela em sonhos para aqueles que são santificados e possuem a capacidade de interpretar corretamente. Segundo Agostinho “há duas espécies de realidades, umas eternas e outras temporais – há erro quando seguimos um caminho que não pode nos conduzir onde pretendemos” (AGOSTINHO DE HIPONA. **O livre-arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1995 p.67, 107).

não escutaste o evangelho dizendo que tuas almas seriam feitas em segredo? E tu fizeste a distribuição do alimento em voz alta desde a montanha?”<sup>367</sup>. E então vem o seguinte relato:

Imediatamente libertado das minhas correntes (erros) agradei ao Senhor, pois ele dignou-se a castigar a minha insensatez para a minha correção. E, passados alguns dias do acima mencionado subministro mundano, razão desta terrível, inflamada e pública ira, eu estava queimado pelo fogo. Aterrorizado com o temor disto jurei não mais perecer ante os malditos bens mundanos, bem como meu ajudante<sup>368</sup>.

A alma crua de Valério, fechada à santidade naquele momento, pois sentiu a necessidade de tornar conhecida a sua virtude de caridade para com o cego e para com o outro vizinho pobre, é liberta das correntes do erro pela surra que recebe. Portanto, essa surra é vista como positiva, reforçando o estado de vigília no qual o espírito se mantém aliado às coisas divinas. Assim, através de uma ação prejudicial ao corpo – o ataque dos dois homens –, Valério, na disposição de peregrino da santidade, adquire a sapiência necessária com esse episódio. Compreende, por revelação, que sofria por proceder mal.

A interpretação de Valério é a de uma jornada através de suas recordações – nos textos autobiográficos –, por meio das quais, em certos momentos, parece recordar além de seu próprio ser, parece descobrir a identidade da santidade. Por isso, similar ao episódio dos ladrões – que pode ser a descrição de uma imagem para referir que apenas o corpo sofre quando se está em estado de vigília e a persuasão demoníaca se abate sobre o santo, pois a mente e o espírito do monge mantêm-se ordenados com a divindade – é o relato da construção do oratório de São Pantaleão.

Nesse relato, quando já mais velho decide ingressar na vida monástica de Rufiana, Valério pode ter utilizado um ornamento retórico a fim de narrar seu estado de santidade, fazendo um paralelo com a Bíblia. Consta no Antigo Testamento a edificação do Templo de Salomão com a finalidade de celebrar o fim dos conflitos que o reinado de seu pai, Davi, havia testemunhado. O mesmo acontece com a construção do oratório de São Pantaleão, vislumbrado como um local de alegria, no

<sup>367</sup> VALERIO DO BIERZO. Item replicatio sermonum a prima conversione. In: FRIGHETTO, R. **Valerio do Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.114.

<sup>368</sup> Idem.

qual Valério canta hinos e onde diz ter encontrado a paz e a tranquilidade, estando distante de preocupações. Dessa maneira, a paz e a serenidade de Pantaleão sinalizariam o cessar de conflitos entre Valério e o Demônio. Valério constrói a imagem de estar, nessa ocasião de sua vida, no ápice de seu desenvolvimento intelectual e espiritual, tendo atingido o cume da montanha: sua própria santidade. A construção do oratório de São Pantaleão parece conversar com a construção de um espírito novo, em analogia com a pedagogia de Isidoro de Sevilha, a qual incorpora o pressuposto de que todo aprendizado é construído, como um muro<sup>369</sup>, e que as palavras são imagens de pensamento, mediante as quais os homens manifestam ideias<sup>370</sup>. Desse modo, erigir as paredes de São Pantaleão, além de localizar um feito do santo Valério – que recebe culto da população local e que tomaria frente na manutenção das liturgias deste local –, coloca outro sentido correlacionado com a espiritualidade de Valério: o estabelecimento de uma nova morada para seu espírito.

O estado daquele considerado por Agostinho cidadão da Jerusalém do Alto, aquele que se alça à santidade e que merece a imortalidade e a eternidade, é um estado de paz similar ao descrito por Valério. Nessa época de sua vida, Valério não irá sofrer mais ataques demoníacos, seja do demônio em “pessoa”, seja de seus enviados, porque ele não pratica mais ações que necessitem de correção (como o caso de vangloriar-se de ser caridoso e a consequente surra dos ladrões), visto que atingiu a santidade. Ademais, é capaz de sustentar Pantaleão (sua alma) com a ajuda de bons cristãos (seguidores que lhe rendem culto), visto que está envolto pelo muro da sabedoria (já mais velho e depois de ter narrado como aprendeu a ser santo) e alcançou a fortaleza de Deus, pois “já não vive para si, mas por aquele que morreu”<sup>371</sup> – uma paz espiritual que é apenas característica dos santos:

Na promessa aos bons, o rio da paz devemos certamente tomá-lo com a abundância daquela paz, maior que a qual nenhuma pode haver [...] esse rio o fará derivar para aqueles a quem é prometida uma felicidade tão grande [...] que tudo é saciado<sup>372</sup>.

<sup>369</sup> CARRUTHERS, M. **A técnica do pensamento**. Meditação, retórica e a construção de imagens (400-1200). Campinas: Editora da Unicamp, 2011, p.266.

<sup>370</sup> ISIDORO DE SEVILHA. **Etimologias**. Madrid: BAC, 2009, p.283.

<sup>371</sup> “Todos sem exceção morreram no pecado original, quer nos que voluntariamente foram acumulando, quer ignorando o que é justo, quer conhecendo-o, mas sem cumprirem. Por todos estes mortos é que um só vivo, isto é, um que não tem nenhum pecado, morreu para que os que vivem pela remissão dos pecados, já não vivam para si mas para aquele que por todos morreu” (AGOSTINHO DE HIPONA. **A cidade de Deus**, v.3. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, p.1994).

<sup>372</sup> Ibid., p.2069.

Visto que sempre nas correlações entre vida secular e espiritual Valério se utiliza da metáfora – com a água significando tempestade e águas agitadas como vinculadas ao âmbito mundano da vida, seu espírito como um barco e o bom porto como a santidade<sup>373</sup> –, a mensagem de Agostinho sobre o rio da paz de que aqueles que se santificam usufruem parece-nos adequada. A ida a Rufiana simboliza que finalmente Valério conseguiu “morrer para o mundo” e teve a ressurreição como um monge cenobita, cidadão da Jerusalém do Alto. Após viver o seu apocalipse particular<sup>374</sup> – descrito na trajetória de sua vida com os assaltos<sup>375</sup>, a insistência a que se dedique a tarefas seculares<sup>376</sup>, o culto pagão nos arredores<sup>377</sup>, os testes de resistência física nos quais passa fome, frio, dores<sup>378</sup> e os ataques do Demônio que

---

<sup>373</sup> “Agitação da vida secular que como um navio se dirige pela conversão para a salvação [...] por causa de águas agitadas, com frequência, pelo sopro sinistro do diabólico, a tempestade que hostiliza o mar do século expulsou-me com o desejo de não me dar forças para chegar a bom porto”; “pequeno nó no interior da escuridão de uma tempestade de água que cobre a quilha do navio que flutua neste estrito mar e fatigado pela violenta tempestade [...] na presente inundação do mundo” “tempestuosos mares do agitado mundo”; “lutava para alcançar refúgio em terra” (VALERIO DO BIERZO. Item Valeri narrationes superius memorato patri nostro Donadeo Ordo Querimoniae praefatio discriminis. In: FRIGHETTO, R. **Valerio do Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.101, 103, 104, 105).

<sup>374</sup> “O pecado voluntário leva a um estado accidental de desordem vergonhosa, ao qual se segue o estado penal, precisamente para colocar no lugar que lhe corresponde, para não haver uma desordem dentro da ordem universal. Força o castigo a harmonizar-se o pecado com a ordem do universo. Assim, a pena do pecado vem a reparar a ignomínia do mesmo” (AGOSTINHO DE HIPONA. **O livre-arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1995, p.180).

<sup>375</sup> “Fui muitas vezes atacado por bandidos cruéis, humilhado até a morte” (VALERIO DO BIERZO. Item Valeri narrationes superius memorato patri nostro Donadeo Ordo Querimoniae praefatio discriminis. In: FRIGHETTO, R. op. cit., p.103).

<sup>376</sup> “ele [Ricimer] decidiu com astúcia e o pensamento de instigação de perseguir o inimigo que ele força, fazer-me presbítero desta Igreja [...] fiquei muito próximo das atrações mundanas [...] para Ele [Deus] é um vão e um cabeça vazia o homem que deseja, agora, regozijar-se no mundo e depois regozijar-se com Cristo no futuro”; “[Isidoro de Astorga] queria levar-me, pela indução da falsa glória, para a vida cidadina na cidade de Toledo” (Ibid., p.104-5; 109).

<sup>377</sup> “O povo na estúpida e perversa loucura de sua cegueira vivia impiedosamente e tolamente venerando os terríveis altares dos demônios (familiares) conforme os ritos pagãos”. (VALERIO DO BIERZO. Item replicatio sermonum a prima conversione. In: FRIGHETTO, R. op. cit., p.113).

<sup>378</sup> “[...] três anos não me deram telhado [...] depois, peste de pulgas [...] cruelmente vorazes que bebiam meu sangue e andavam pelo meu corpo quase totalmente exangue [...]” (VALERIO DO BIERZO. Item Valeri narrationes superius memorato patri nostro Donadeo Ordo Querimoniae praefatio discriminis. In: FRIGHETTO, R. op. cit., p.109); “[...] a causa da extrema dor da tortura e continuando neste tormento [...]”; “[...] reduzido pela ilimitada pobreza e penúria [...] mas as cruéis nevascas e os terríveis ventos [...]” (VALERIO DO BIERZO. Item replicatio sermonum a prima conversione. In: FRIGHETTO, R. op. cit., p.114; 116); “limitado pela pobreza e como se já perpetrasse a pobreza da sepultura” (VALERIO DO BIERZO. Item quod de superioribus querimoniis residuum sequitur. In: FRIGHETTO, R. op. cit., p.125).



intencionam afastá-lo de sua trajetória de santo<sup>379</sup> –, Valério cumpre a predestinação daqueles a quem será dada a vida eterna<sup>380</sup>.

O fato de Valério não estar em ambiente cenobita durante a totalidade de sua vida monástica parece ser apenas uma questão física, visto que pelo seu relato há uma continuidade na rotina de sua vida como se ele fosse um monge regulado por uma regra monástica. Ele dá continuidade a uma padronização de práticas como oração, jejum, vigília, horários para atividades<sup>381</sup>. Reclama quando é solicitado a dedicar-se a assuntos que o retiram dessa rotina e faz questão de salientar que sua saída de Compludo deve-se a uma ação demoníaca, invejosa, que tentou afastá-lo de seu destino e porto seguro que é a vida de monge<sup>382</sup>.

No início de sua trajetória de vida monástica Valério parece demonstrar, pela narração desse período, que as tentativas, por parte do Demônio ou de seus vassalos, de fazê-lo abandonar o caminho da perfeição eram constantes e densas. Com o decorrer do tempo e com o avanço da idade e de estágios espirituais que vai atingindo, Valério parece se instrumentalizar com defesas intelectuais e espirituais para receber admoestações que refletem intenções demoníacas, seja com revelações divinas, seja com confrontos nos quais cessam as adversidades após contínua oração, de modo que sua resistência dia após dia cria um aperfeiçoamento de sua fé. Através da perspectiva do estudo e do conhecimento adquirido – pela idade, pela meditação de textos já conhecidos retirando-lhes novas interpretações, por travar novos contatos com pessoas diferentes e situações novas –, Valério parece pontuar que se aproxima de Deus. E, para ele, essa aproximação não se

<sup>379</sup> “aquele [Flaino] já nomeado pseudo presbítero não desistia de perseguir-me. Primeiro ele tirou-me, com grande afronta, os livros das leis do Senhor e do triunfo dos Santos, os quais, como consolação da minha peregrinação e correção do meu modo de vida, fora o zelo pelo conhecimento, eu mesmo copiei” (VALERIO DO BIERZO. Item Valeri narrationes superius memorato patri nostro Donadeo Ordo Querimoniae praefatio discriminis. In: FRIGHETTO, R. **Valerio do Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.103); “ele [Justo] impudente muitas vezes com inoportuna petulância chegava apressadamente na hora da refeição [...] enfurecido comigo [...] lutando para despedaçar-me [...] e na raiva tentou cortar a minha garganta com uma espada” (Ibid., p.106-107). Prior do Mosteiro: “inflamado com as tochas da cobiça e da inveja ordenou a vários indivíduos [...] para roubarem o [meu] cavalo” (Ibid., p.110). Falsos monges: “os agressores [...] procuraram em vão e de forma inábil enganá-lo e atacá-lo” (Idem).

<sup>380</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. **A cidade de Deus**, v.3. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, p.2041.

<sup>381</sup> Oração, recitação de hinos, trabalho na 6ª hora do dia, abstinência, vigília, jejum, confissão, reverência ao Senhor, práticas da caridade, coragem, enfrentamento de tentações, diferentes tarefas e regulares exercícios (Cf. VALERIO DO BIERZO. Item replicatio sermonum a prima conversione. In: FRIGHETTO, R. op. cit, p.116-118).

<sup>382</sup> Ibid., p.113.

exemplifica somente na investidura religiosa, visto que qualifica alguns monges ordenados como falsos.

Em *De Genere Monachorum*, texto que faz parte da Compilação, recebemos a informação de que o falso monge é aquele que adere ao monasticismo pela força – “atados contra sua vontade à vocação do Senhor”<sup>383</sup> – e acaba por desempenhar ofícios contra sua vontade. E alguns inimigos de Valério eram investidos de funções religiosas, o que nem por isso os eximia de má conduta. Além do mais, muitos desses falsos monges eram fruto de uma condição geoeconômica e política do Bierzo<sup>384</sup>. Nesse documento da compilação, relata-se que “começaram a construir mosteiros, dos quais nosso Redentor acolheu no Reino Celestial muitas almas purgadas de pecados”<sup>385</sup>, mas que havia muitos que não se comprometiam com essa finalidade, possivelmente mosteiros construídos com outra intenção.

Muitos aristocratas proprietários de terras tornavam-se “padrinhos” de mosteiros com a finalidade de lhes extrair lucro, através de doações dos fiéis e do exercício de certo poderio sobre os monges para que estes lhes servissem de modo que pudessem lucrar com a fundação de oratórios por eles fomentados com celebrações as quais incrementavam oferendas de fiéis. Servindo a esse propósito, muitos mosteiros contavam com abades fracos, os quais não eram zelosos da disciplina cuja aplicação era requerida pelas regras, o que ocasionava a presença daquilo que *De Genere Monachorum* caracteriza como monges “atados contra sua vontade à vocação do senhor”<sup>386</sup>. Esses monges faziam os ofícios a contragosto; não eram maduros no estudo nem na vontade, nem caridosos e obedientes; mostravam-se vaidosos, ambiciosos por dinheiro; comiam e bebiam com

<sup>383</sup> VALERIO DE BIERZO. *De genere monachorum*. In: DIAZ Y DIAZ, M. C. **Valerio del Bierzo**. Su vida, Su obra. Madrid: Taravilla, 2006, p.329.

<sup>384</sup> “A ocorrência deste tipo de mau clérigo e a sua existência [...] pode servir-nos *a priori* como indicativo de qual seria o verdadeiro grau de cristianização e evangelização alçadas no interior da *Gallaecia* em finais do século VII [...] ademais podemos verificar que estes são considerados por Valério como bárbaros em virtude de sua débil formação cultural, além de seu reduzido grau de cristianização”. (FRIGHETTO, R. Um protótipo de *pseudo sacerdos* na obra de Valério do Bierzo. **Arys**, 2. Universidad de Huelva, 2009, p.407-418).

<sup>385</sup> VALERIO DE BIERZO. *De genere monachorum*. In: DIAZ Y DIAZ, M. C. op. cit., p.327.

<sup>386</sup> *Ibid.*, p.325-335.

voracidade<sup>387</sup> – mesma caracterização que Valério dará em seu texto em relação a Justo, personagem que ele notadamente define como de má conduta<sup>388</sup>.

Após narrar que fora obrigado a sair de Compludo – primeiro local em que exercita a vida monástica –, porque ali encontrou o mesmo que havia na vida secular, a ausência de Deus<sup>389</sup>, a narrativa de Valério segue para a permanência no oratório de São Félix e o contato com a população dos seus arredores. Parece-nos que Valério quer evidenciar nesse momento sua firme conduta de permanecer buscando a santidade no mesmo passo em que sofre impedimentos para avançar em seu intento. Com o passar do tempo e de sua acolhida nos locais, um presbítero de nome Flaino, “completamente louco e delirante”, impõe-lhe vários obstáculos. Na busca de uma solução para livrar-se desse inoportuno, ele exercita o intelecto, indagando-se: “o que poderia fazer para evitar discordar daquele homem invejoso e o que poderia fazer para não ver a inquieta multidão”<sup>390</sup>. Não exercita revidar ao seu inimigo, mas demonstra, pelo texto, que era ponderado e tentava refletir numa maneira de se desvencilhar de Flaino. Nesse momento há uma correlação entre o texto autobiográfico e um texto da Compilação, sobre os monges falsos acerca dos quais comentamos há pouco. Em *De Genere Monachorum*, os falsos monges são mencionados como aqueles que têm inveja e alimentam ódio e crueldade em relação aos convertidos e dedicados de todo coração a Deus. Esses falsos monges impõem aos verdadeiramente convertidos toda classe de acusações públicas e

<sup>387</sup> VALERIO DE BIERZO. De genere monachorum. In: DIAZ Y DIAZ, M. C. **Valerio del Bierzo**. Su vida. Su obra. Madrid: Taravilla, 2006, p.325-35.

<sup>388</sup> “Justo [...] no seu secreto coração era absolutamente mais negro que um corvo [...] copioso, com atos criminais [...] eles ordenaram a este companheiro como presbítero [a Justo] [...] e ele conseguiu essa honra não por outra razão da sua afugentada existência adotando aquilo que todo amante adota quando foge, o que é próprio da intencional luxúria, [...] um barulhento humor e porque ele era perito na suave arte de ensinar música de lira. Por causa disso corria como um glutão aos banquetes em várias casas [...] e depois de ter alcançado indignamente a ordenação, na sua insana arrogância de tão grande honra [o título de presbítero], ele ainda ousou, através de uma pretensão hipócrita, profanar a sagrada religião [...] ele exibiu, em público, uma simulada santidade, mas, em segredo, praticava injustiças diabólicas” (VALERIO DO BIERZO. Item Valeri narrationes superius memorato patri nostro Donadeo Ordo Querimoniae praefatio discriminis. In: FRIGHETTO, R. **Valerio do Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.106).

<sup>389</sup> Segundo Valério a convivência com monges no Mosteiro de Compludo dificultava sua busca pela santidade, uma vez que narra a presença de falsos monges que mantinham uma conduta secular dentro do ambiente de prática cenobita. Ao que parece, por sua narrativa, Valério retirou-se voluntariamente do Mosteiro, pois buscava um ambiente livre de influências mundanas. Vide ainda nota 391.

<sup>390</sup> VALERIO DO BIERZO. Item Valeri narrationes superius memorato patri nostro Donadeo Ordo Querimoniae praefatio discriminis. In: FRIGHETTO, R. op. cit., p.103.

privadas por meio de um falso espírito monástico<sup>391</sup>, caracterização idêntica à dada para Flaino por Valério.

Ainda no tocante às dificuldades enfrentadas na estadia em São Felix, Valério menciona que fora atacado em determinada ocasião por pulgas, que o debilitaram severamente<sup>392</sup>. Em *Nuperrima Editio*, texto da Compilação, há uma reciprocidade com esse relato e com sua justificativa filosófica, uma vez que este texto estabelece que algumas enfermidades ou moléstias pessoais que acometem os religiosos são tentativas demoníacas e devem ser combatidas com oração, jejum e trabalho<sup>393</sup>. O caminho amplo e espaçoso, no qual não existe dor ou importunos, é condicionado à condução de um tormento para o inferno, visto que a via estreita pode ser dura e difícil, com pulgas e inimigos blasfemadores, como no caso de Valério, mas conduz ao reino dos céus<sup>394</sup>. Nessa passagem, em que Valério relata seu embate com Flaino, existe uma oposição entre características do mal religioso – “vão”; “cabeça vazia”; “servo”; “oprimido pelo desejo do tempestuoso mar”; “agitado”; “angústia”; “sofrimento”<sup>395</sup> – e de associações com aquele que é santo, descrito como “livre”; “peregrino”; “aquele que a busca nunca acaba”; “o salvo da concupiscência do mundo”; “aquele que o Senhor tomou por certo”<sup>396</sup>. Há também a definição de Deus – “Bom”, “fabricante de tudo”<sup>397</sup> – e de Cristo como “Bom Pastor”<sup>398</sup>. A vida do bom religioso é colocada como “refúgio em terra”<sup>399</sup>.

Esse tempo em São Félix é seguido pela estada de Valério em Rufiana, na cela de Frutuoso: “retirando-me para a pequena cela [...] o invejoso inimigo não

<sup>391</sup> VALERIO DO BIERZO. *Monachorum penitentiae*. In: DIAZ Y DIAZ, M. C. **Valerio del Bierzo**. Su vida. Su obra. Madrid: Taravilla, 2006, p.333.

<sup>392</sup> VALERIO DO BIERZO. Item Valeri narrationes superius memorato patri nostro Donadeo Ordo Querimoniae praefatio discriminis. In: FRIGHETTO, R. **Valerio do Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.109.

<sup>393</sup> VALERIO DO BIERZO. *Nuperrima editio*. In: DIAZ Y DIAZ, M. C. op. cit., p.173-193.

<sup>394</sup> “Com efeito, é mais abençoado ir à frente libertar do que procurar a liberdade após a servidão. Por isto é melhor levar uma vida laboriosa do que partir em um agressivo exílio. É muito melhor passar por esta vida como peregrinos e pessoas pobres que se esbarram com a armadilha dos erros mundanos [...] mas grande e louvável é o perdão do Bom Senhor [ao perfeito que resistiu às adversidades], que quer salvaguardar a todos aqueles que têm esperança nele” (VALERIO DO BIERZO. Item Valeri narrationes superius memorato patri nostro Donadeo Ordo Querimoniae praefatio discriminis. In: FRIGHETTO, R. op. cit., p.105).

<sup>395</sup> Ibid., p.105.

<sup>396</sup> Idem.

<sup>397</sup> Idem.

<sup>398</sup> Ibid., p.108.

<sup>399</sup> “O Bom Pastor, que entregou a sua vida para o seu rebanho, não estava desdenhando e arrebatou a uma ovelha perdida do naufrágio e como ela estava no fundo do mar, ele (o Bom Pastor) levou-a para o frequente e desejoso porto/abrigo na costa” (Ibid., p.109).

cessou de tentar impedir o meu determinado propósito”<sup>400</sup>. A atividade relatada que Valério mais fazia nesse tempo era a oração, em muito devido a que ele era bastante tentado pelo Demônio nesse momento, que, se correlacionado com a vida de Antão, que faz parte da compilação hagiográfica, repercute no período de maior fortalecimento espiritual de Valério, no qual ele inicia sua santificação. Na cela de Frutuoso, Valério testemunhará dois grandes assédios do Inimigo. Um deles, por meio de um vassalo – maneira por que Valério se referencia aos servidores do Demônio que lhe atrapalham os intentos de santidade –, o bispo Isidoro de Astorga. A vontade de Isidoro de levar Valério até a cidade de Toledo é colocada por Valério como uma ida ao próprio inferno<sup>401</sup>. A cidade de Toledo representa a vida mundana, repleta de escândalos e Isidoro, um homem de falsa glória. Além do mais, o Demônio investe outra vez contra os intentos de santidade de Valério nessa época destruindo o telhado de sua cela, expondo Valério a condições inóspitas por três anos. É um período difícil que apenas é melhorado pelo auxílio de bons cristãos dos arredores, indicando que o sustento de Valério nesse intervalo foi propiciado por obra de caridade, recebendo esmolas, como relata por ocasião da doação de dois cavalos feita por Basiliano<sup>402</sup>. Essa posição de Valério na região mostra que existia um destaque de sua figura, o que parece incomodar os religiosos dos arredores de Rufiana, visto que o relato que se segue após o da doação dos cavalos é o do assédio sofrido por Valério, juntamente com João, seu discípulo, em que uma tentativa de roubo dos cavalos é realizada.

Poderíamos sintetizar a tradição da formação cultural no pensamento filosófico cristão que se evidencia na trajetória de Valério que, por sua vez, versa sobre a identidade da santidade com o seguinte esquema da figura a seguir:

---

<sup>400</sup> VALERIO DO BIERZO. Item Valeri narrationes superius memorato patri nostro Donadeo Ordo Querimoniae praefatio discriminis. In: FRIGHETTO, R. **Valerio do Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.108.

<sup>401</sup> “Finalmente ele [o Demônio] aproximou-se de um homem muito ruim, Isidoro, Bispo de Astorga, que queria levar-me, pela indução de falsa glória, para a vida citadina [mundana] na cidade de Toledo [...] Ele [Isidoro de Astorga] estava aproximando-se junto ao inimigo [o demônio] mandando-me dentro o ruinoso distúrbio [...]” (Ibid., p.109).

<sup>402</sup> Ibid., p.110.



## 4 EXPRESSÃO DA SANTIDADE

Os registros ou fontes históricas assimilam vestígios que permitem serem elaboradas hipóteses sobre os traços do passado. O gesto de separar e reunir registros os transforma em fontes de uma produção de significados, de tal modo que fazer reviver um passado é como operar “um texto que organiza unidades de sentido e nelas opera transformações cujas regras são determináveis”<sup>403</sup>. Ou seja, colhemos informações de diferentes registros, cada qual com sua unidade de sentido, a fim de conferir “o presente do passado”<sup>404</sup> da época a qual pesquisamos. Esse processo fornece subsídios para se esboçar uma análise crítica da documentação, orientando uma hipótese. Os registros funcionam como fontes históricas na medida em que admitimos que qualquer escrito que contribua com informações e/ou “provas” fornece subsídios para o historiador reconstruir seu objeto histórico, aproximando-se da maneira como os homens do tempo que ele estuda possivelmente se apropriavam do mundo de sua época, de modo que o grande protagonista de uma pesquisa histórica acaba por ser o próprio tempo<sup>405</sup>.

Quando a ciência histórica passa a professar uma perspectiva de “história das mentalidades”, localizada pontualmente pelos teóricos da disciplina durante os anos 1950 e 1970, uma nova geração de historiadores – como Phillip Arriès, Georges Duby, Michel Vovelle – produz textos de pesquisa histórica engajados na história cultural – almejada anteriormente por Marc Bloch e Lucien Febvre quando estes propunham investigar elementos estruturantes de uma sociedade a partir do viés cultural visto como condicionante da maneira como uma sociedade se comporta<sup>406</sup>. A história das mentalidades oferecia uma possibilidade de captar a existência de chaves explicativas dos comportamentos dos indivíduos em sociedade, o que quer dizer, a partir dos anos 1980, espreitar pela janela da cultura como estes indivíduos dão significado ou, à maneira de Vovelle de dizer, “representam” símbolos, manifestações, valores e vínculos sociais de suas práticas

---

<sup>403</sup> CERTEAU, M. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p.51.

<sup>404</sup> Cf. DOSSE, F. **A história**. Bauru: EDUSC, 2003, p.152-153.

<sup>405</sup> CADIOU, F. *et al.* **Como se faz História**: Historiografia, método e pesquisa. Tradução de: UNTI, G. Petrópolis: Vozes, 2007, p.162.

<sup>406</sup> *Ibid.*, p.185.

políticas, econômicas, religiosas e de outros componentes que podem ser relacionados ao âmbito cultural.

Almejar aproximar-se da forma de pensar de diferentes indivíduos em um tempo afastado, por meio do acesso ao que Roger Chartier denomina “configurações intelectuais múltiplas pelas quais a realidade é contraditoriamente construída”<sup>407</sup>, pontua o sentido da história tanto para os indivíduos investigados quanto para o historiador que os investiga, uma vez que as formas de expressões dos elementos que propiciam informações – os registros – expõem uma maneira peculiar de relação do homem com o mundo que o rodeia, do modo como este se apropria daquele. As formas de expressão que os registros fornecem, portanto, são “pistas” para remontarmos um cenário próximo daquele no qual atuavam os indivíduos os quais investigamos e elencarmos quais seriam as possibilidades de eles construírem ideias próximas daquelas que achamos que pudessem ter construído. Nesse sentido, a problemática proposta – enunciada como a construção de uma identidade da santidade, apresentada através do texto autobiográfico do monge Valério, no noroeste da *Hispania*, durante o século VII – construir-se-á a partir da existência de uma adesão formal a um corpo de doutrinas católico-nicenas, propiciadoras da produção de sentido dos valores destacados no alinhamento com o que se espera de um humano perfeito, aquele compreendido como santo.

As características de atuação na interpretação do mundo físico e espiritual, capazes de projetar uma imagem de santidade, estão presentes na cultura escrita, em língua latina. Nesses textos, a projeção de uma imagem de santidade, pontuada pela herança clássica, revela uma afirmação de um modelo de conduta – com o fim de diferenciar os homens entre si em mais aptos ou menos aptos – e um conjunto de virtudes que se dispõem em órbita deste modelo. Ao fim e ao cabo, o santo é aquele que ascende a uma realidade invisível, mas crível, de maneira que se comporta com excepcionalidade. O caminho para essa realidade é compreendido de maneiras distintas. É impossível ver aquilo que há de único numa situação determinada sem a comparar com outras<sup>408</sup>. Assim, a personalidade e as atividades singulares de

---

<sup>407</sup> CHARTIER, R. O mundo como representação. **Revista Estudos Avançados**. São Paulo, v. 5, n. 11, jan./abr. 1991. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40141991000100010&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141991000100010&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 03/05/2013.

<sup>408</sup> BURKE, P. **O mundo como teatro**: estudos de antropologia histórica. Lisboa: DIFEL, 1992, p.11.



Valério não são compreendidas sem se terem presentes as circunstâncias nas quais ele concebe sua formação monástica e os aspectos influenciadores de sua trajetória pelo ambiente monástico e pelas práticas correlatas.

As regras monásticas e as Atas dos concílios constroem uma forma de expressão que pode ser “lida” como uma organização de restrições que regulam uma atividade específica, ou seja, um dispositivo constitutivo da construção do sentido e dos sujeitos que aí se reconhecem<sup>409</sup>. O “dizer precisa da falta”<sup>410</sup>, por isso a leitura das restrições existentes nos concílios e regras monásticas cenobitas desvenda a existência de uma forma de expressão da identidade da santidade à margem da oficial. O número de bispos presentes em um Concílio, os temas versados na assembleia, a repetição de restrições sancionadas, o rei e sua política vigente no período de realização dos mesmos denotam uma maneira de organizar a sociedade e a existência de diretivas educacionais importantes. As regras monásticas exprimem a apreensão de um dogma, do alinhamento filosófico com determinadas perspectivas do que se concebia como santidade, na discussão filosófica, bem como na discussão normativa<sup>411</sup>. Em relação a esta última, a norma significa um corpo disciplinar para o coletivo de monges que habitam em comum, de modo que coordenar práticas religiosas e funções sociais dentro do grupo, sob parâmetros de hierarquia, já denuncia uma compreensão própria de ordenação do mundo. Observamos a tangência em assuntos comuns e, na maioria das vezes, o uso de argumentos também comuns para a justificativa da normatização.

Por isso, a partir desses registros, somos levados a outros – textos de figuras emblemáticas no cenário moral e intelectual cristão, como os de Agostinho de Hipona, Isidoro de Sevilha e Gregório Magno. Os pressupostos desses textos propiciam a coesão e a identificação dos grupos (presbíteros, bispos, monges), para que estes reconheçam sentido em sua organização institucional (*ecclesia*). Ademais,

<sup>409</sup> MAINGUENEAU, D. **Novas tendências em análise do discurso**. Tradução de: DURSKY, F. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993, p.50.

<sup>410</sup> ORLANDI, E. P. **As formas do silêncio**: no movimento dos sentidos. Campinas: Editora Unicamp, 2007, p.47.

<sup>411</sup> “La utilización, durante mucho tiempo, de las Reglas monásticas hispanas de época visigoda como documentos meramente religiosos y la búsqueda en ellos, básicamente, de elementos formales o de elementos dogmáticos, casi siempre desde una óptica confesional, ha impedido que estas fuentes nos sirviesen para un conocimiento más profundo de la realidad social hispanovisigoda” (DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. Comunidades monásticas y comunidades campesinas en la España visigoda. In: Los visigodos. Historia y civilización. **Antigüedad y cristianismo**. Murcia III, 1996, p.189).

possibilitam que seus sujeitos estabeleçam a compreensão das funções que cada grau hierárquico possui – as do bispado atreladas mais a administração e evangelização, como a Regra Pastoral de Gregório Magno discorre<sup>412</sup> – e das funções do monasticismo – que pressupõe subdivisões de funções no grupo com dispositivos morais próprios para o abade, o prepósito, o monge iniciante e o monge regular –, de modo que se emoldura uma santidade ideal, mesmo que expressa de maneiras diferentes.

A capacidade de tornar pensáveis os documentos de que o historiador faz um inventário alinha-se às hipóteses metodológicas, à revisão através de intercâmbios disciplinares, aos princípios de inteligibilidade de instaurar pertinências aos “fatos” e à ciência epistemológica<sup>413</sup>. Desse modo, a chave explicativa para o sucesso da devoção aos santos possui várias perspectivas, desde a proposta de que seres humanos especiais seriam intermediários das relações entre os homens e Deus<sup>414</sup>, ou a perspectiva de que apenas se continuou um culto já prestado aos mortos, transferindo aos santos as honras de um culto familiar<sup>415</sup>, até a condição dos santos de se estabelecer como substitutos dos heróis, os quais representavam uma idealização do próprio grupo e sua relação com o sobrenatural, sendo um fator simbólico de reprodução social<sup>416</sup>. Os padrões de organização e classificação da santidade dependem dos agentes religiosos, do monopólio sobre a reorganização das relações sociais – o que, como já explicamos em capítulo precedente, significava numa época de transição como a Antiguidade Tardia um elemento de projeção de poder político – e da elaboração de modelos identitários. Estes, por sua vez, buscavam eficácia tanto material quanto política em meio à conjuntura emergente do período de transição da Antiguidade para a Idade Média<sup>417</sup>.

<sup>412</sup> GREGORIO MAGNO. **Regra Pastoral**. São Paulo: Paulus, 2010.

<sup>413</sup> CERTEAU, M. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p.31-48.

<sup>414</sup> BROWN, P. **Le cult des saints**. Son essor et sa function dans la chrétienté latine. Paris: Cerf, 1984.

<sup>415</sup> HERRMANN-MASCARD, N. **Les reliques des saints**. Formation coutumière d'un droit. Paris: Klincksieck, 1975.

<sup>416</sup> MOMIGLIANO, A. Storiografia pagana e Cristiana nel secolo IV d.C. In: \_\_\_\_\_. (Dir.). **Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV**. Torino: Giulio Einaudi, 1975.

<sup>417</sup> DINIZ, R. C. D. Perspectiva histórica e hegemonia política: os visigodos na abordagem de Isidoro de Sevilha. In: SILVA, L. R.; RAINHA, R. S.; SILVA, P. D. (Orgs.). **Organização do Episcopado Ocidental (séculos IV-VIII)**. Discursos, Estratégias e Normatização. Rio de Janeiro: PEM, 2011, p.58.

## 4.1 REGRAS MONÁSTICAS

A santidade projetada pelas Regras Monásticas é demonstrada através de orientações do que se admite como necessário e ideal ao monge. Essa santidade também é espelhada por meio de censuras ao que se considera repreensível a um modelo de conduta. Este modelo pode ser tomado como aquele que seria o mais perfeito possível e, portanto, próximo à caracterização de santidade. Podemos notar que cada regra monástica destacará uma conduta para se chegar a esse modelo, às vezes por meio de censuras mais concentradas a determinadas áreas, outras vezes pela exortação a práticas propulsoras de determinada virtude.

Segundo Renan Frighetto, uma regra que poderíamos investigar para reconhecemos as comunidades monásticas do Noroeste peninsular é a *Regula Communis* – código monástico bastante arraigado entre os monges, particularmente na região galaico-berciana, onde Valério desenvolveu toda a sua atividade eremítica<sup>418</sup>. Analisando tal regra, encontramos um conjunto de cânones bastante conhecido no noroeste peninsular, até mesmo atribuído a Frutuoso de Braga<sup>419</sup>, mas que, possivelmente, foi escrito por vários legisladores e para vários mosteiros<sup>420</sup>. Pelo seu texto arraigado na ascese, o caminho para se praticar a santidade é atrelado a uma ordenação bastante rígida, na qual o monge ideal conhece a Regra pela qual é conduzido<sup>421</sup> de uma maneira tão intensa que em nenhum momento pratica escolhas que estejam alheias ao texto disciplinar. O poder de salvação que o texto verte é compreendido como segredo da vida eterna, de tal modo a submissão a um superior<sup>422</sup> e a rotina de disciplina<sup>423</sup> e obediência<sup>424</sup> impulsionam a conformação de corpo e alma do monge às práticas religiosas de solidão e estudo<sup>425</sup>, as quais são capacitadoras do espírito. Desse modo, a renúncia

<sup>418</sup> FRIGHETTO, R. Um possível exemplo de *redemptus captivus* no Noroeste peninsular hispano-visigodo: Valério do Bierzo. **Gérion**, Madrid, n.15, 1997, p.343.

<sup>419</sup> PEREZ DE URBEL, J. **Los Monjes Españoles de la Edad Media**, I. Madrid, 1933.

<sup>420</sup> DIAZ Y DIAZ. Introducción a la regla Común. In: CAMPOS RUÍZ, J.; ROCA MELIÁ, I. (Org.). **Reglas Monásticas de la España visigoda**. Madri: BAC, 1971, p.166.

<sup>421</sup> REGLA COMUN. In: CAMPOS RUÍZ, J.; ROCA MELIÁ, I. (Org.). **Reglas Monásticas de la España visigoda**. Madri: BAC, 1971, can. XI, p.191.

<sup>422</sup> REGLA COMUN, can. I, V, XII, p.90-125, 180, 193.

<sup>423</sup> REGLA COMUN, can. I, V, XII, XIII, p.181, 192-3.

<sup>424</sup> REGLA COMUN, can. IV, V, IX, XIII, p.179, 181, 188.

<sup>425</sup> REGLA COMUN, can. IV, V, VII, X, XIII, V, XVII, XVIII, p.180, 189, 190, 195.

à vida secular<sup>426</sup>, o despojamento de bens materiais<sup>427</sup>, a uniformidade de comportamento<sup>428</sup> e as atividades rotineiras no mosteiro<sup>429</sup> são diretivas ao corpo, a fim de “domesticá-lo”, ordená-lo com um elenco de atividades da mais prioritária à menos necessária à vida material, com o intuito de promover um desprendimento da alma de suas necessidades corpóreas. Assim sendo, a alma, livre de ocupar-se de necessidades fisiológicas, pois estas já estão condicionadas a uma espécie de rotina “automática” dos monges, poderia concentrar seu trabalho mental em atividades espirituais, estas sim promotoras de virtudes. Nesse sentido, paciência, alegria, humildade, mansidão, autocorreção, consciência do erro/pecado e caridade<sup>430</sup> seriam desenvolvidas no seio do espírito pelos monges submetidos à regra.

Em outro sentido, podemos perceber a Regra de Isidoro de Sevilha. Composta durante o sétimo século por uma das figuras mais proeminentes da intelectualidade hispano-visigoda, essa regra é, comparativamente às outras analisadas nesta pesquisa, a mais equilibrada em relação às práticas prescritas aos monges. Existe um peso quase igual dado às atividades reguladoras do corpo – como atividades de trabalho<sup>431</sup>, penitências<sup>432</sup>, alimentação<sup>433</sup>, vestuário e abrigo<sup>434</sup> – e às atividades promotoras de desenvolvimento espiritual – como a meditação e o canto de salmos<sup>435</sup>, o silêncio<sup>436</sup> e o lamento, que seria uma atividade introspectiva, na qual o monge rememora seus atos em desacordo com o que Deus espera dele e assume-os como erros, pelos quais exprime arrependimento e vontade de correção<sup>437</sup>.

Nessa regra, para cada diretiva relativa ao corpo, existe uma praticamente em igual medida relacionada ao espírito. Portanto, há um equilíbrio que atesta que Isidoro dá igual importância à necessidade de busca de aprimoramento espiritual e

<sup>426</sup> REGLA COMUN, can. II, III, IV, p.176, 178, 179.

<sup>427</sup> REGLA COMUN, can. I e XVIII.

<sup>428</sup> REGLA COMUN, can. II, IV, VIII, IX, X, XII, XIII, XIV, XVI.

<sup>429</sup> REGLA COMUN, can. II, p.175.

<sup>430</sup> REGLA COMUN, can. II, III, X, XI, XIV, XVI.

<sup>431</sup> REGRA DE ISIDORO. In: CAMPOS RUÍZ, J.; ROCA MELIÁ, I. (Org.). **Reglas Monásticas de la España visigoda**. Madri: BAC, 1971, can. V.

<sup>432</sup> REGRA DE ISIDORO, can. VIII, IX e XII.

<sup>433</sup> REGRA DE ISIDORO, can. IX, XI e XVIII.

<sup>434</sup> REGRA DE ISIDORO, can. VIII, XII, XVIII.

<sup>435</sup> REGRA DE ISIDORO, can V.

<sup>436</sup> REGRA DE ISIDORO, can. VI, VII.

<sup>437</sup> REGRA DE ISIDORO, can XIII.

às necessidades de manutenção da vida, por meio de uma rotina que não pune o corpo, mas o mantém privilegiado, mantendo uma ascese monástica, da mesma maneira que privilegia a educação. Esse dado pode ser interpretado como fruto do fato de o autor da regra ser um Bispo, bastante ativo na vida sócio-política do reino, exímio praticante da ascese monástica, sob a qual foi cunhada sua formação intelectual e moral, mas que é frequentemente solicitado pelos seculares e, portanto, não pode se manter em introspecção a maior parte do tempo. Assim, Isidoro sempre é obrigado a dosar sua prática contemplativa, frequentemente sendo bastante ativo no meio secular. Portanto, devido a esta sua característica biográfica, deve ter uma concepção de equilíbrio entre contemplação e via ativa. Como esta última requer o corpo, as atividades ligadas à manutenção da matéria, corpo do monge e comunidade de monges recebem atenção na mesma medida que as práticas de desenvolvimento espiritual.<sup>438</sup>

A história, na concepção isidoriana, destinava-se à formação e à educação do conjunto da sociedade política hispano-visigoda, daqueles que exerceriam importantes cargos e funções nos ambientes laico e eclesiástico do reino, perspectiva que incluía o aprimoramento pessoal. Este quesito, para Isidoro, já era pormenorizado em ambientes monásticos, nos quais o abade, pela leitura dos manuscritos, que continham as regras dos padres, intensificava o bom desenvolvimento dos costumes e a manutenção das tradições monásticas<sup>439</sup>.

Essa configuração muda quando voltamos nossa análise para a Regra de Bento. Por excelência a regra mais praticada no Ocidente, esse conjunto disciplinar cenobítico demonstra a clara intenção de formar indivíduos que se diferenciam no corpo social. A rotina atrelada a uma existência religiosa é destacada por meio de práticas ascéticas em maior proporção do que atividades reguladoras do mosteiro, como o trabalho, orações em comum, liturgias<sup>440</sup>. A concentração dos cânones sobre diretivas de aprimoramento individual é preponderante. A regulamentação de práticas desenvolvidas pelo monge no interior de sua cela ocupa a maior parte das

<sup>438</sup> Vide gráfico da página 107 e perceba o “desenho” correspondente a esta regra, pouco destoante.

<sup>439</sup> FRIGHETTO, R. Historiografia e poder: o valor da história, segundo o pensamento de Isidoro de Sevilha e de Valério do Bierzo (*Hispania*, século VII). **Revista História da Historiografia**. Ouro Preto, n. 5, set. 2010, p.75-76.

<sup>440</sup> REGRA DE BENTO. In: CAMPOS RUÍZ, J.; ROCA MELIÁ, I. (Org.). **Reglas Monásticas de la España visigoda**. Madri: BAC, 1971, can. VIII, IX, XXIV, XXX e LIX.

resoluções dessa regra, expressando-se em pelo menos quatro cânones tratando de meditação e canto de salmos<sup>441</sup>, cinco sobre o silêncio<sup>442</sup>, seis sobre castigos e açoites<sup>443</sup> e outros quatro referentes à depuração de pecados<sup>444</sup> – uma proporção que, correlacionada às outras regras que apenas dirigem um ou dois cânones a cada questão, torna-se destacável.

Tal tendência de valorização de práticas individuais, mais concentradas na experiência de cada monge em sua cela, é também detectada na regra de Frutuoso de Braga. Dentre todas as regras aqui comparadas, a de Frutuoso é a que propicia maior ênfase à vigília<sup>445</sup>. A Regra de Frutuoso possui um destaque especial em nossa análise, pois é a regra que submetia a regulamentação de conduta de Valério nos dois períodos em que expressou o cenobitismo como modo de viver. Tanto em Compludo como em Rufiana seguia-se a Regra de Frutuoso, o que condiciona a expressividade de práticas contidas nesses locais mesmo em períodos eremitas da vida de Valério. A Regra de Frutuoso consta de 24 capítulos, os quais parecem ser inspirados pelas regras orientais que circulavam na *Baetica* e *Gallaecia*, segundo Diaz y Diaz<sup>446</sup>, bem como pelas regras de Pacômio, Jerônimo, Cassiano, Agostinho e Isidoro de Sevilha<sup>447</sup>, as mais conhecidas no século VII. Esse corpo disciplinar elaborado na ocasião da estruturação do mosteiro de Compludo, representa um código de disciplina bastante rigoroso, notadamente austero, constituído de castigos e sanções severos<sup>448</sup>. Conhecido como *ingenti distractionis rigore*<sup>449</sup>, diferencia-se das outras regras, mais amenas. A regra de Isidoro, por exemplo, legisla para monges de *ascesis* média ou baixa com uma suave e equilibrada ponderação, como podemos notar pelo equilíbrio entre as práticas. Já em Frutuoso, esse tom de equilíbrio é deslocado para um acento de negação material como maneira de se

<sup>441</sup> REGRA DE BENTO, can. X, XI, XIX, LXVIII.

<sup>442</sup> REGRA DE BENTO, can. VI, XXV, XLII, XLIV e LII.

<sup>443</sup> REGRA DE BENTO, can. XXVIII, XXX, XLIII, XLIV, XLV e LV.

<sup>444</sup> REGRA DE BENTO, can. XXIV, XXVI, XXVII e LI.

<sup>445</sup> REGRA DE FRUCTUOSO. In: CAMPOS RUÍZ, J.; ROCA MELIÁ, I. (Org.). **Reglas Monásticas de la España visigoda**. Madri: BAC, 1971. can. XIV, XV: abstinência; can. XX: Vigília; can. XIII: oração sem interrupção; can. XXIV: privações; can. XXX: jejum; can. VI, XXV, XLII, XLIV, LII: silêncio.

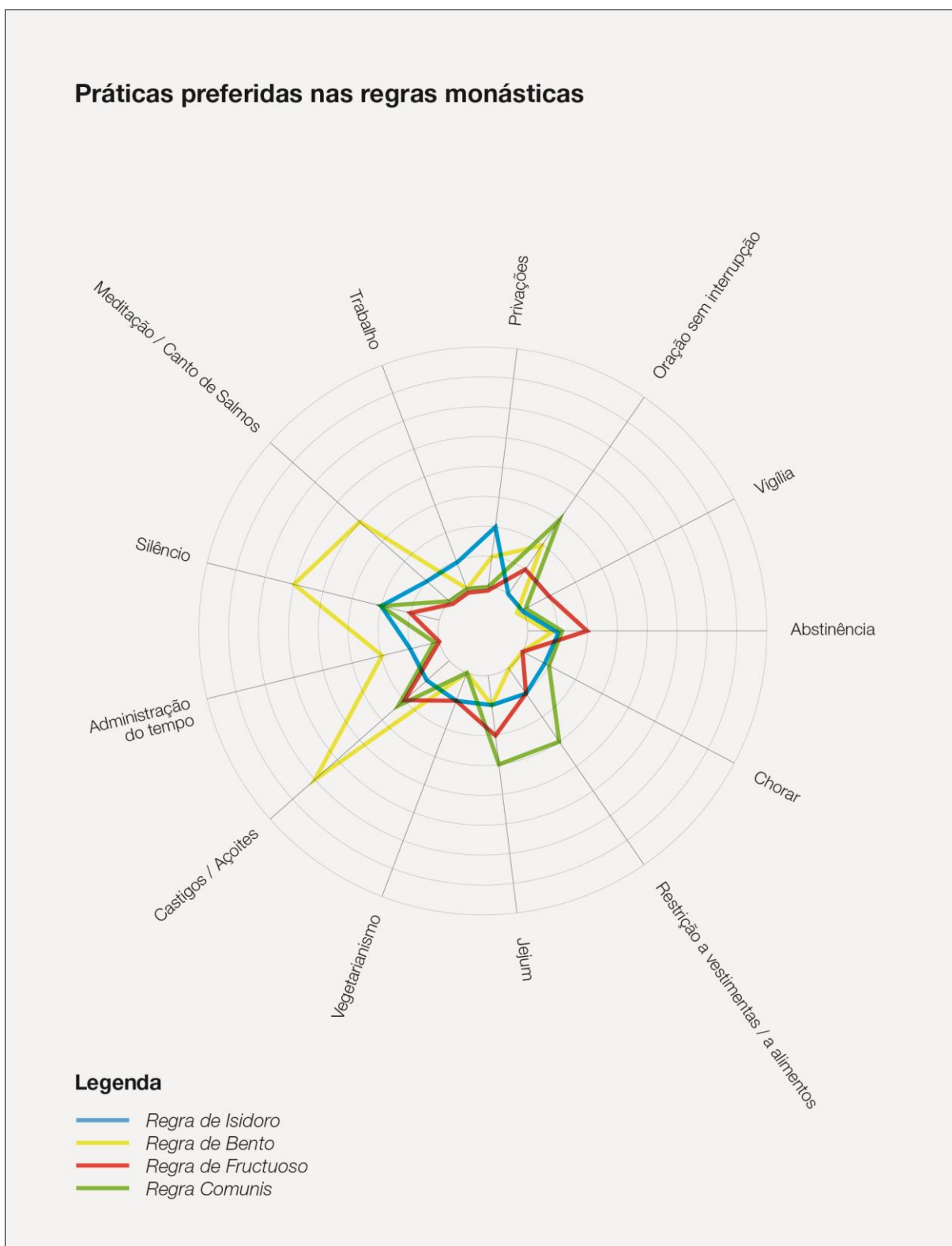
<sup>446</sup> DIAZ Y DIAZ, M. C. Introduccion a la Regla de San Frutuoso; FRUTUOSO DE BRAGA. Regla de San Frutuoso. In: CAMPOS RUÍZ, J.; ROCA MELIÁ, I. (Org.). **Reglas Monásticas de la España visigoda**. Madri: BAC, 1971, p.130.

<sup>447</sup> Ibid., p.131.

<sup>448</sup> DIAZ Y DIAZ, M. C. Notas para uma cronología de Frutuoso de Braga. **Bracara Augusta**, Braga, v. 21, 1967, p. 215-223.

<sup>449</sup> REGRA DE FRUCTUOSO, p. 29.

ênfatizar o desenvolvimento espiritual: “Há de abraçar a pobreza, pouca alimentação e a dureza do leito”<sup>450</sup>.



<sup>450</sup> REGRA DE FRUCTUOSO, p.147.

Um ponto torna-se interessante nesta análise da regra de Frutuoso quando encontramos a diretiva de que se realizem leituras das *Vitae Patrum* pelo menos uma vez ao ano, durante o verão<sup>451</sup>. Notamos, portanto, que faz parte do cotidiano ascético de Valério a leitura hagiográfica e o peso da mesma na formação do monge. cremos que no desenvolvimento de seu pensamento filosófico sobre a santidade, Valério tenha se espelhado nas diretivas da regra frutuosiana, estabelecendo as leituras hagiográficas como parte de uma rotina na trajetória do monge que pretende a santidade.

Além disso, como verificamos no gráfico acima, o estabelecimento de períodos destinados ao jejum<sup>452</sup> e a confissão costumeira de sonhos, visões e delitos<sup>453</sup> revelam um acento na profundidade da ascese praticada. Isso é resultado da crença de Frutuoso na depuração espiritual promovida pela severidade das práticas, bastante repetidas com a intenção de se extrair nessas tentativas um maior número de momentos “perfeitos”, corretos em sua prática – contemplativos. Espera-se que a constância de práticas mortificadoras propicie a compreensão, no meio delas, de que a elevação espiritual por meio da contemplação atingida em um estágio de abnegação material elevado ocasione momentos de êxtase e contato com o espírito divino que acarretem a conquista de virtudes por si só.

Esse ponto pode ser observado quando a regra tratar daqueles que desejam ingressar no mosteiro. O candidato deveria provar as virtudes da paciência e da humildade, a fim de adquirir permissão para formar-se monge. Passando cerca de um ano em privações e humilhações<sup>454</sup>, declararia a submissão às regras<sup>455</sup>. Isso seria uma maneira de tornar ciente o candidato de que uma vez admitido, por meio dessa prova de ascese profunda, compreendia a sublimação material em detrimento da espiritual e estaria, portanto, apto à solidão<sup>456</sup> – entendida não como um afastamento secular, puro e simples, mas como um estágio no qual o homem

---

<sup>451</sup> REGRA DE FRUCTUOSO, can. II, p.144.

<sup>452</sup> REGRA DE FRUCTUOSO, can. XVII, p.156.

<sup>453</sup> REGRA DE FRUCTUOSO, can. XII, p.151.

<sup>454</sup> REGRA DE FRUCTUOSO, can. XX, p.160.

<sup>455</sup> REGRA DE FRUCTUOSO, can. XXI, p.160.

<sup>456</sup> REGRA DE FRUCTUOSO, can. III, XIII; p.142, 152.



compreende o valor do silêncio e do açoite<sup>457</sup> – que o monasticismo impõe. É na compreensão do valor desse modo de viver que Frutuoso estrutura seu pensamento. Os jovens monges, por exemplo, são vigiados em suas leituras e orações<sup>458</sup>, pois, devido ao pouco tempo desempenhando o modo de viver que a regra instrui, estariam mais suscetíveis à desvalorização da ascese fructuosiana, elo entre o espírito e a divindade.

O desenvolvimento do pensamento sobre a santidade que Valério condiciona em uma filosofia de vida própria, mesclando diretivas cenobíticas e eremíticas, regula-se bastante pelo modelo de Frutuoso, porque para Valério essa noção do valor da ascese é muito forte. A prática por si só não parece ser importante, pois nos seus relatos autobiográficos Valério não insiste em narrar a incidência dos jejuns, vigílias e abstinência. Seu texto quando toca nessas práticas é para valorizá-las como meios utilizados para aprimorar seu espírito<sup>459</sup>, seja para compreender porque sofria<sup>460</sup>, seja para pedir o afastamento do mal<sup>461</sup>, seja para servir de exemplo a seus discípulos<sup>462</sup>. Sabemos que Valério conhecia as regras aqui analisadas, porque como *scriptor* tinha acesso à biblioteca do mosteiro e ao conhecimento desses modos de viver estabelecidos por Bento, Isidoro e Frutuoso<sup>463</sup>. Desse modo, as práticas monásticas sempre foram mantidas por Valério, não como uma maneira obrigatória de viver, mas como fruto de uma compreensão pessoal de que a contemplação por meio da oração contínua, do canto de salmos e a meditação que faz parte da vigília e dos estudos das Sagradas Escrituras são meios que promovem um caminhar delimitado dentro da trilha da santidade.

<sup>457</sup> REGRA DE FRUCTUOSO, can. XIV, p.153.

<sup>458</sup> REGRA DE FRUCTUOSO, can. IV, p.144.

<sup>459</sup> “[...] confiando na força da bondade do Senhor, a qual eu buscava, procurei a mim mesmo dedicando-me à mais completa e profunda solidão” (VALERIO DO BIERZO. Item Valeri narrationes superius memorato patri nostro Donadeo Ordo Querimoniae praefatio discriminis. In: FRIGHETTO, R. **Valerio do Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.103).

<sup>460</sup> “[...] disse suplicando [orando]: senhor [...] revela-me porque pelo que soffro isto” (VALERIO DO BIERZO. Item replicatio sermonum a prima conversione. In: FRIGHETTO, R. op. cit., p.114).

<sup>461</sup> “Foi quando, finalmente, o amor Divino contemplou tão extenuante caminho na minha pobreza e nos trabalhos declarados”. (VALERIO DO BIERZO. Item Valeri narrationes superius memorato patri nostro Donadeo Ordo Querimoniae praefatio discriminis. In: FRIGHETTO, R. op. cit., p.109).

<sup>462</sup> “[...] apoiado na confissão e reverência ao Senhor, que justamente como eu, havia encontrado um companheiro na voluntária caridade. Assim pude compartilhar com alguém todas as tribulações, necessidades e coisas [...] como somente este companheiro (João) perseverava comigo na vasta solidão do deserto [...]” (VALERIO DO BIERZO. Item replicatio sermonum a prima conversione. In: FRIGHETTO, R. op. cit., p.117-118).

<sup>463</sup> DIAZ Y DIAZ, M. C. **Valerio del Bierzo**. Su persona. Su Obra. Madrid: Taravilla, 2006, p.41.

Da regra de Isidoro o que se destaca é prioritariamente o silêncio e a administração do tempo. Isso é compreensível, visto que Isidoro é um autor que acentua em sua regra a instrução, os períodos de leitura, a meditação das Sagradas Escrituras e uma ascese moderada, configurando-a como uma regra contemplativa.

## 4.2 HAGIOGRAFIAS

Analizamos o teor dos ensinamentos contidos tanto nos registros autobiográficos quanto em alguns textos da compilação hagiográfica realizada por Valério e percebemos a conjuntura das virtudes e práticas ascéticas que esses textos abarcam. A presença de elementos estranhos às regras pode ser notada – como o elemento da peregrinação, citado em pelo menos quatro dos textos<sup>464</sup>, bem como a menção a habitar no Deserto, expressa em três desses textos<sup>465</sup>, e do Combate ao Demônio em seis textos<sup>466</sup> –, o que remete a um modo de viver relacionado mais com a prática eremita e com a tradição dos padres do deserto. Nesse sentido, Valério se apegua a uma perspectiva que a hagiografia de Atanásio sobre Antão no deserto egípcio exprime com exemplaridade:

Antão, conhecendo pela Escritura a variedade dos métodos táticos do inimigo [...] se esforçava para progredir repetindo continuamente a palavra de São Paulo: “esquecendo-me do que fica para trás e lançando-me para o que está diante, prossigo para o alvo” [...] dizia que o asceta deve aprender sempre da conduta do grande Elias, como num espelho, a vida que deve levar<sup>467</sup>.

Essa citação condensa o pensamento de Valério sobre a trajetória da santidade: requer o conhecimento dos desígnios divinos, adquirido por meio de estudos fundamentados no reconhecimento de signos filosófico-morais – aprendidos

<sup>464</sup> Quod de superioribus querimoiis residuum sequitur; De Bonello monacho; Epistola beatissime Egerie; Epitameron proprium prefati discriminis. In: DIAZ Y DIAZ. M. C. **Valerio del Bierzo**. Su persona. Su obra. Madrid: Taravilla, 2006.

<sup>465</sup> Replicatio sermonum a prima conversione; De Bonello monacho; Epistola beatissime Egerie (Idem).

<sup>466</sup> Replicatio sermonum a prima conversione; Nuperrima editio de vana seculi sapientia; De Bonello monacho; Epitameron proprium prefati discriminis; De genere monachorum; Epitameron proprie necessitudinis (Idem).

<sup>467</sup> SANTO ATANASIO. **Contra os Pagãos; A encarnação do verbo; Apologia de S. Antão**. São Paulo: Paulus, 2002, p.301-2.

com estudos de Agostinho de Hipona, Isidoro de Sevilha, Gregório Magno, Cassiodoro, entre outros. Além desses estão presentes também o texto bíblico – veículo da comunicação de Deus com o homem por meio da expressão de Sua Lei e Suas promessas (Antigo e Novo Testamento) – e textos hagiográficos, exemplos de adequação de conduta. Essa parte de construção intelectual e prática sobre a santidade, no entanto, requer uma prática de vida pontual, localizada por Valério em sua filosofia na ascese dos padres do deserto. Esta corresponde a ações que devem ser tomadas quando existir o enfrentamento com o Demônio, visto que aquele que procura a santidade sempre será fustigado pelo adversário<sup>468</sup> e, assim sendo, deve responder com a ascese daqueles que melhor se colocaram com triunfo diante desse inimigo, os eremitas do deserto<sup>469</sup>.

Assim, justifica sua escolha pelo período eremita de vida: tinha de aprender e pôr em prática aquilo que Antão e outros teoricamente lhe ensinavam. As hagiografias, desse modo, possuirão uma importância grande no desenvolvimento da identidade da santidade de Valério, pois em seus textos Valério fundamentará sua trajetória eremita. Visto que essa trajetória lhe toma mais de vinte anos de sua vida monástica, torna-se significativo explorarmos quais leituras possíveis o bergidense realizou sobre essas hagiografias, a ponto de elas projetarem uma justificativa válida para mantê-lo tanto tempo nessa prática<sup>470</sup>.

A análise da vida de Antão promove a compreensão de algumas passagens da vida de Valério narrada pelo mesmo. O Demônio é descrito nessa hagiografia como um constante inimigo, que de tudo tenta para levar Antão a desistir de sua

<sup>468</sup> “Quando os demônios veem cristãos – sejam quais forem, principalmente se forem monges – trabalhando e progredindo, primeiramente os atacam e os tentam e armam ciladas em seu caminho; suas ciladas são os maus pensamentos” (SANTO ATANASIO. **Contra os Pagãos; A encarnação do verbo; Apologia de S. Antão**. São Paulo: Paulus, 2002, p.314).

<sup>469</sup> “Por isso temos necessidade de oração e de ascese para, mediante o carisma do discernimento dos espíritos, recebido pelo Espírito Santo, podermos conhecer o que diz respeito a eles”. E como a Antão foi dito por Deus “já que resististe e não foste vencido, serei para sempre teu socorro e tornar-te-ei célebre por toda parte”, e em outro momento se atesta que o “mérito de Antão estava na oração e na ascese” torna-se coerente para Valério a prática da ascese à maneira de Antão. (Cf. *Ibid.*, p.313, p.304, p.359).

<sup>470</sup> “E a minha infeliz alma resistiu por vinte e dois longos anos [...] me compele a manifestar alguns poucos fatos brevemente descritos dentre inumeráveis e perigosos encontros [...] do invejoso e molesto inimigo” (VALERIO DO BIERZO. Item Valeri narrationes superius memorato patri nostro Donadeo Ordo Querimoniae praefatio discriminis. In: FRIGHETTO, R. **Valerio do Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.110). Como o encontro com o Inimigo é relatado em períodos nos quais Valério não está submetido a uma regra de vida ou a um superior, mesmo dando continuidade a suas práticas monásticas, e, ademais, existe uma tradição a se associar o demônio ao ambiente de um deserto, compreendemos que exista esta justificação no pensamento de Valério.

meta de manter-se em vida santa. Passagens como “não é com isso, Demônio, que impedirás meu propósito”<sup>471</sup> e “primeiramente, tentou fazê-lo abandonar a ascese [...] despertou em seu espírito tempestade de pensamentos”<sup>472</sup>, referentes a Antão, relacionam-se com “invejoso inimigo não cessou de tentar impedir o meu determinado propósito”<sup>473</sup> e “o astuto inimigo que, frequentemente age com imaginação para atormentar”<sup>474</sup>, referentes a Valério. Outra correspondência refere-se à caracterização física do Demônio expressa por Antão e repetida por Valério, como as feições de cor negra<sup>475</sup>, os odores fétidos<sup>476</sup> e a altura de um gigante<sup>477</sup>.

Assim, o diabo ocupa no plano literário o papel do “antagonista”. É, portanto, sua negatividade que permite o heroísmo do outro, cabendo-lhe a função, de certo modo, de indicar ao santo o caminho da santidade<sup>478</sup>.

A vida de Antão demonstra a trajetória de um homem que manteve a constância: inúmeros episódios incitavam-no a desistir de sua ascese típica dos padres do deserto, na qual o enfrentamento do Demônio é a tônica da maioria dos episódios narrados, mas o monge mostra-se firme em sua permanência na montanha. Nesse texto condiciona-se o mérito de Antão à ascese e à introspecção de algumas práticas monásticas como oração e salmos. Segundo Antão “é necessário, pois, que como o peixe volta para o mar, nós voltemos para a montanha, a fim de não nos esquecermos, atrasando-nos, das coisas interiores”<sup>479</sup>. A ida à montanha, mesmo sendo uma materialidade verídica correspondente à morfologia

<sup>471</sup> SANTO ATANASIO. **Contra os Pagãos; A encarnação do verbo; Apologia de S. Antão**. São Paulo: Paulus, 2002, p.305.

<sup>472</sup> Ibid., p.298-299.

<sup>473</sup> VALERIO DO BIERZO. Item Valeri narrationes superius memorato patri nostro Donadeo Ordo Querimoniae praefatio discriminis. In: FRIGHETTO, R. **Valerio do Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.108.

<sup>474</sup> Ibid., p.102.

<sup>475</sup> Em Antão: “aparecendo-lhe sob as feições de menino negro [...]” (SANTO ATANASIO. op. cit., p.300); Em Valério: “Quando ele [Flaino] com a sua horrível aparência aproximava-se daquele lugar, como está escrito ‘a aparência do pinho de face negra como a própria aparência negra da maior, mais selvagem e feroz das bestas’”. E em “mas em seu secreto coração ele [Justo, o presbítero que persegue Valério] era absolutamente mais negro que um corvo” (VALERIO DO BIERZO. op. cit., p.102, 106).

<sup>476</sup> Em Valério: “[...] e quando eu assentava a minha cabeça [...] ele soprava sobre o meu nariz [...] fétido e quente fedor intolerável e horrível” (VALERIO DO BIERZO. op. cit., p.108).

<sup>477</sup> Em Antão: “O Demônio muito alto me apareceu”; “E, gigante é o Demônio” (SANTO ATANASIO. op. cit., p.327; p.346). E Em Valério: “O Demônio levantado como um enorme e horrível gigante de grade estatura” (VALERIO DO BIERZO. Item replicatio sermonum a prima conversione. In: FRIGHETTO, R. op. cit., p.116).

<sup>478</sup> SILVA, L. R. O demônio na autobiografia de Valério do Bierzo. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – ANPUH, 26, 2011, São Paulo. **Anais...** São Paulo: julho 2011.

<sup>479</sup> SANTO ATANASIO. op. cit., p.360.

do deserto, no caso de Antão, estende-se como um elemento retórico de sua hagiografia para representar a introspecção do monge e populariza uma ascese que valoriza a solidão, o silêncio e práticas meditativas. Estas são entendidas tanto como a meditação sobre a Sagrada Escritura e a Vida dos Santos, quanto como a recitação de orações, incessante e repetida por longos períodos, visto que segundo Antão, “se queres realmente ser eremita, vai para o deserto interior”<sup>480</sup>. Este deserto interior é explicado com propriedade por Agostinho:

Mas o que haja nos céus no-lo ensinará aquele que interiormente nos admoesta com sinais por intermédio dos homens para que, voltando para ele no interior, sejamos instruídos. Amá-Lo e conhecê-Lo é a vida feliz<sup>481</sup>.

Essa perspectiva de encontro com Deus por meio da introspecção é admitida por Valério, uma vez que, como mostram os gráficos das páginas 127 e 128, as virtudes mais citadas em sua narrativa e no conjunto de textos por ele compilados são aquelas relacionadas a um estado de espírito quieto – como a solidão, citada em cinco textos; a contemplação, citada em três; e a peregrinação, citada em quatro. Assim, o deserto/montanha interior é uma atividade de introspecção, meditativa, necessária para a elevação espiritual, como Gregório Magno acreditava:

De fato, o coração se dissipa ao se deixar levar muito por conversações humanas, e quando consta com certeza que, envolvido pelos tumultos dos afazeres mundanos, decai, deve procurar ressurgir, incessantemente, pela dedicação ao estudo<sup>482</sup>.

No entanto, essa elevação espiritual não se efetiva somente pela permanência em reclusão, mas clama uma atividade mental bastante ativa, uma vez que requer atividades de decisão, como a confissão, a continência, a súplica e, principalmente, os estudos bíblicos e de textos interpretadores, haja vista que por meio destes se atesta o conhecimento de Deus. Segundo sua hagiografia, Antão “preferia a permanência na montanha a qualquer outra coisa”<sup>483</sup> e “sem conhecer as letras, compreendia e penetrava tudo, não tinha os costumes rudes de homem

<sup>480</sup> SANTO ATANASIO. **Contra os Pagãos; A encarnação do verbo; Apologia de S. Antão**. São Paulo: Paulus, 2002, p.334.

<sup>481</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. **O mestre**. São Paulo: Paulus, 2008, p.415.

<sup>482</sup> GREGÓRIO MAGNO. **Regra Pastoral**. São Paulo: Paulus, 2010, p.101.

<sup>483</sup> SANTO ATANASIO. op. cit., p.360.

criado e envelhecido na montanha, mas era afável e cortês”<sup>484</sup>. Essas são acepções sobre a prática da reclusão que valorizam de maneira positiva o retiro do asceta-eremita, desvinculando-o da imagem de figuras estranhas, mágicas, que interpretavam à sua maneira a fé cristã por meio de uma religião miscelânea de cultos<sup>485</sup>. Ao contrário, o Antão hagiografado é um monge que “respeitava extremamente a Lei da Igreja [...] não se envergonhando em aprender”<sup>486</sup>, imagem que parece próxima daquela que Valério defenderá para si e que o coloca em uma atitude de conformidade com as hierarquias, ao contrário do que a historiografia tem relacionado sobre sua pessoa, sempre associada ao confronto com a disciplina. Na verdade, Valério não questiona a disciplina ou a hierarquia da *ecclesia*, apenas não concebe que lhe retirem de sua trajetória, compreendida por ele como necessariamente condicionada a um período de vida eremita. Nesse tempo ele buscaria superar alguns obstáculos pessoais, para então retornar ao cenobitismo fortalecido e capaz de levá-lo a cabo, pois as pessoas do medievo eram ensinadas a pôr em funcionamento e a ordenar seus procedimentos cognitivos, a respeito de como elas aprendiam a pensar<sup>487</sup>.

Outro elemento significativo da narrativa de Antão que parece exercer influência sobre Valério é a relação do monge eremita egípcio com os estudos. Antão é um homem que busca conhecer os desígnios de Deus por meio da leitura atenta das Escrituras:

Parece-me que vos enganais a vós mesmos e que não fizestes leitura sincera de nossas Escrituras: lede-as com frequência e verificareis que as obras de Cristo testemunham que ele é Deus e veio para salvação dos homens<sup>488</sup>.

Os estudos são colocados como uma espécie de armadura que veste o eremita em seu combate contra o Demônio, estabelecendo-se uma relação de dependência entre a vitória sobre o Inimigo e a erudição na fé: “por isso deveis vestir

<sup>484</sup> SANTO ATANASIO. **Contra os Pagãos; A encarnação do verbo; Apologia de S. Antão**. São Paulo: Paulus, 2002, p.351.

<sup>485</sup> “Com efeito, a existência do paganismo e de suas permanências na sociedade hispano-visigoda do século VII são, de fato, muito significativas”. (FRIGHETTO, R. *Religião e Poder no Reino Hispanovisigodo de Toledo: a busca da unidade político-religiosa e a permanência das práticas pagãs no século VII*. *Iberia – Revista de La Antigüedad*, n. 2, 1999, p.134).

<sup>486</sup> SANTO ATANASIO. op. cit., p.347.

<sup>487</sup> CARRUTHERS, M. **A técnica do pensamento**. Meditação, retórica e a construção de imagens (400-1200). Campinas: Editora da Unicamp, 2011, p.177.

<sup>488</sup> SANTO ATANASIO. op. cit., p.353.

a armadura de Deus, para poderdes resistir aos maus, para que o adversário fique confuso, não tendo nenhum mal que dizer contra nós”<sup>489</sup>. Esse conhecimento é demonstrado pelo hagiógrafo Atanásio como além dos preceitos das Escrituras: a fuga da vanglória, orações sem cessar, salmodiações antes de deitar e levantar e a lembrança das ações dos santos<sup>490</sup>. Assim, vincula-se o conhecer à fé, em detrimento de uma elucubração mental, da mesma forma que Agostinho afirmará no desenvolvimento de sua filosofia e que Valério explicitará na narrativa de sua trajetória de vida.

Segundo Antão, “a fé nasce da disposição íntima da alma; a dialética da arte dos autores [...] o que nós temos pela fé vós diligenciais estabelecer por discurso”<sup>491</sup>, de modo que o que se estabelece é a legitimidade das letras por meio da fé, ou seja, a erudição sem fé não tem valor para o cristão, visto que a principal atividade retórica cristã é o justo uso de ensinar o Evangelho e a meditação é o bem real da leitura<sup>492</sup>. Tal valorização da leitura pode ser notada quando Valério acentua o que ele próprio define como “edificação dos espíritos através dos documentos”<sup>493</sup>, em que percebemos a perspectiva de que a transmissão de um conjunto determinado de hagiografias, consideradas fundamentais para a afirmação de suas ideias sobre a santidade, fazia parte da noção de manutenção e conservação da memória dos homens santos que no passado de Valério realizaram ações que no seu presente histórico representam modelos<sup>494</sup>. O elevado papel espiritual atribuído à meditação no monasticismo e a continuada ênfase na leitura monástica<sup>495</sup> conduzem o monge a percorrer seu inventário mental de procedimentos adequados: “orienta meus passos conforme tua palavra”<sup>496</sup>. Essa ideia é admitida por Valério já ao nos contar sobre a visão que lhe narrou o copista Máximo – figura que conheceu em Compludo. Nesse episódio Máximo prova a água do lugar celestial que o anjo leva para ele.

<sup>489</sup> SANTO ATANASIO. **Contra os Pagãos; A encarnação do verbo; Apologia de S. Antão**. São Paulo: Paulus, 2002, p.346.

<sup>490</sup> Ibid., p.338.

<sup>491</sup> Ibid., p.354.

<sup>492</sup> CARRUTHERS, M. **A técnica do pensamento**. Meditação, retórica e a construção de imagens (400-1200). Campinas: Editora da Unicamp, 2011, p.108.

<sup>493</sup> VALERIO DO BIERZO. Item quod de superioribus querimoniis residuum sequitur. In: FRIGHETTO, R. **Valerio do Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.126.

<sup>494</sup> FRIGHETTO, R. Historiografia e poder: o valor da história, segundo o pensamento de Isidoro de Sevilha e de Valério do Bierzo (*Hispania*, século VII). **Revista História da Historiografia**. Ouro Preto, n. 5, set. 2010, p.79.

<sup>495</sup> CARRUTHERS, M. op. cit., p.187.

<sup>496</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. **A graça**. São Paulo: Paulus, 1998, p.123.

Descrita como de sabor extraordinário e indescritível como um bálsamo<sup>497</sup>, esta água representa uma alegoria para o conhecimento. Fato atestado em outro texto, *Epitameron Consummationis*:

A luz de sua doutrina [...] assim essa luz irradia claridades similares na cerração do coração ignorante, do mesmo que beneficemente a água doce se deita na terra seca e aumenta mil vezes os frutos da terra trabalhada<sup>498</sup>.

Tanto a luz como a água doce externam a sabedoria. O uso de um auxílio visual faz parte do recurso a figuras de pensamento, bastante mencionado na obra “Gramática”, de Julian de Toledo no sétimo século<sup>499</sup>, que constrói um sentido de valorização do conhecimento do Alto, ligado aos santos e à história de Cristo. Desse modo, percebemos mais um elemento que define um marco para a projeção de Valério como um erudito. A afirmação das hagiografias e textos bíblicos como vias de composição mental, com o intuito de absorver a doutrina – *divisio* – e fazer uso do que foi absorvido – *compositio* –, alavancam a narrativa de Valério para uma *illustratio* aos moldes de Cícero, que já versava acerca de que “não pareçamos tanto falar sobre algo que vimos quanto realmente mostrá-lo”<sup>500</sup>.

As hagiografias são espécies de espelhos, à maneira retórica, de um modo de se fazer uma narrativa, que é a própria história pessoal de Valério. O conjunto de textos da autobiografia e as demais obras de Valério, incluindo a Compilação Hagiográfica, formariam um testemunho de uma vida santa, entendida por Valério como uma História<sup>501</sup>. Esta história é composta de ornamentos que estabelecem marcos mentais correspondentes a preceitos filosóficos. A narrativa da visão de Máximo continua, pela pluma de Valério, até o momento em que Máximo, após tomar da água do “conhecimento” encontra três personagens no céu: um que escreve, um que dita e outro com um báculo na mão. O anjo pede-lhe que cumprimente o último: “saúda o que tem o báculo na mão e ele te mostrará o

<sup>497</sup> VALERIO DO BIERZO. Item dicta Valeri ad beatum Donadeum scripta. In: DIAZ Y DIAZ. M. C. **Valerio del Bierzo**. Su persona. Su obra. Madrid: Taravilla, 2006, p.201.

<sup>498</sup> VALERIO DO BIERZO. *Epitameron consummationis*. In: DIAZ Y DIAZ. M. C. op. cit., p.227.

<sup>499</sup> ISIDORO DE SEVILHA. **Etimologías**. Madrid: BAC, 2009, p.82.

<sup>500</sup> CARRUTHERS, M. **A técnica do Pensamento**. Meditação, retórica e a construção de imagens (400-1200). Campinas: Editora da Unicamp, 2011, p.133

<sup>501</sup> FRIGHETTO, R. Historiografia e poder: o valor da história, segundo o pensamento de Isidoro de Sevilha e de Valério do Bierzo (*Hispania*, século VII). **Revista História da Historiografia**. Ouro Preto, n. 5, set. 2010, p.79.



caminho por que debes ir”<sup>502</sup>. De modo que podemos entender essa passagem como a compreensão de Valério de que a função de *scriptor*, que tanto ele como Máximo exerceram em Compludo, por si representa uma atividade daqueles que habitam o céu; bem como a figura do personagem com o báculo orientando o caminho a seguir representa a doutrina cristã, haja vista que o báculo é elemento de atribuição apenas dos bispos, guardiões da doutrina por meio dos concílios, eventos nos quais estabelecem os parâmetros da fé. Essa é mais uma evidência de que nem as hierarquias nem o poder do bispo são questionados por Valério, pelo contrário, são compreendidos como vontade de Deus na ordenação terrena das estruturas de discipulado de sua *Ecclesia*, sendo que na realidade Valério não deslegitima o poder superior a ele, mas deslegitima o uso indevido desse poder por indivíduos que não testemunham uma vida adequada, como Isidoro de Astorga, Flaino e os falsos monges<sup>503</sup>.

A confiança de Antão em sua salvação pessoal, dito de outra maneira, em sua trajetória de santidade é atestada pela paz de espírito do monge e reproduzida por Valério de maneira bastante próxima: Antão “tinha verdadeira confiança no Senhor [...] seu espírito estava tranquilo e sem perturbação [...] atendido, ele não se gloriava; não atendido, não murmurava”<sup>504</sup>; enquanto Valério “confiava na força do Senhor”<sup>505</sup> e atesta que “o senhor sempre me socorreu”<sup>506</sup>, dizendo ainda “a misericordiosa consolação do socorro do Senhor e o auxílio do Senhor Todo Poderoso”<sup>507</sup>. Essas são atitudes adequadas ao que Agostinho já ensinara: “para resistir ao Demônio é necessário implorar a Deus o seu auxílio”<sup>508</sup>. No texto da compilação *Epitameron a Valerio Scriptum* a vida no paraíso apresenta um tranquilo

<sup>502</sup> VALERIO DO BIERZO. Item dicta Valeri ad beatum Donadeum scripta. In: DIAZ Y DIAZ. M. C. **Valerio del Bierzo**. Su persona. Su obra. Madrid: Taravilla, 2006, p.207.

<sup>503</sup> “A ocorrência deste tipo de mau clérigo e a sua existência [...] pode servir-nos *a priori* como indicativo de qual seria o verdadeiro grau de cristianização e evangelização alçadas no interior da *Gallaecia* em finais do século VII [...] ademais podemos verificar que estes são considerados por Valério como bárbaros em virtude de sua débil formação cultural, além de seu reduzido grau de cristianização” (FRIGHETTO, R. Um protótipo de *pseudo sacerdos* na obra de Valério do Bierzo. **Arys**, n.2., Universidad de Huelva, 2009, p.407-418).

<sup>504</sup> SANTO ATANASIO. **Contra os Pagãos; A encarnação do verbo; Apologia de S. Antão**. São Paulo: Paulus, 2002, p.336 e p.340.

<sup>505</sup> VALERIO DO BIERZO. Item Valeri narrationes superius memorato patri nostro Donadeo Ordo Querimoniae praefatio discriminis. In: FRIGHETTO, R. **Valerio do Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.104.

<sup>506</sup> Ibid., p.108.

<sup>507</sup> VALERIO DO BIERZO. Item replicatio sermonum a prima conversione. In: FRIGHETTO, R. **Valerio do Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.113.

<sup>508</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. **A graça**. São Paulo: Paulus, 1998, p.180.

porto para nosso monge bergidense, de modo que o caminho reto deva ser buscado por meio de muito esforço para que se possa desfrutar dessa recompensa<sup>509</sup>. O caminho reto será descrito, no texto seguinte *Epitameron consummationes*, como exatamente aquele que Valério está desempenhando:

Em meu propósito de abrir caminhos aos irmãos que não conhecem bem a vida religiosa na medida em que, confiado em minha pequenez tenho podido recolher livros e compilar o ensinamento dos padres<sup>510</sup>.

Em sua trajetória, com a contribuição dos textos hagiográficos e de outros gêneros, mas que fazem parte da Compilação que organizou, Valério estabelece uma relação de descrição do caminho reto, em sua concepção, como estabelecido sob parâmetros filosóficos que admitem uma ascese dos padres do deserto, uma combinação de prática monástica cenobita e eremita e uma moral fundamentada na Humildade e Caridade, à maneira do pensamento de Gregório Magno. Nesse caminho reto que Valério se propõe, percebemos pelo gráfico da página 127, a Caridade e a Piedade são virtudes tocadas em mais de oito textos, seguidas pela Humildade e pela Bondade em número de seis. Segue-se a Misericórdia em cinco, a Compaixão em quatro, como as mais significativas, acompanhando os ensinamentos de Gregório Magno de que “a perfeita caridade elimina o temor”<sup>511</sup> e sua exortação de ensinar o que se aprende com o estudo pela prática e não apenas por palavras<sup>512</sup>. Desse modo, os textos da Compilação são testemunhos de práticas e possuem papel importante na formação da filosofia de Valério sobre a santidade, localizando a identidade do santo em um itinerário de ações adequadas que devem ser repetidas pelos que desejam a santificação.

Nesse sentido, a vida de Frutuoso é um testemunho bastante importante para a compreensão da identidade da santidade em Valério, uma vez que o relato de sua vida evoca a imagem de um monge que também praticou o modo de viver misto, sendo cenobita e eremita durante sua vida. Ademais, ele é o fundador dos locais em que Valério exerceu o cenobitismo e mentor intelectual dos cânones das diretivas seguidas por Valério enquanto cenobita e mesmo no período eremita, já

<sup>509</sup> VALERIO DO BIERZO. *Epitameron a Valerio scriptum*. In: DIAZ Y DIAZ. M. C. **Valerio del Bierzo**. Su persona. Su obra. Madrid: Taravilla, 2006, p.225.

<sup>510</sup> VALERIO DO BIERZO. *Epitameron consummationis*. In: DIAZ Y DIAZ. M. C. op. cit., p.227.

<sup>511</sup> GREGORIO MAGNO. **Regra Pastoral**. São Paulo: Paulus, 2010, p.101.

<sup>512</sup> *Ibid.*, p.72.

que o vemos dando continuidade a essas práticas. Em sua *Vita*, Frutuoso “se pode igualar aos méritos dos antigos padres da Tebaida”<sup>513</sup> e “levava uma vida eremítica irreprovável”<sup>514</sup>. A imagem de Frutuoso em sua hagiografia é de um homem peregrino por excelência, que pratica o eremitismo de maneira exortativa aos modelos orientais de monges, de tal forma que por onde passa dissemina a fundação de congregações de monges. O que parece interessar para Valério nessa hagiografia é sua consideração por Frutuoso como um personagem que traçou uma trajetória para a santidade com eficiência. Vista dessa maneira, a repetição de seus passos e de sua ascese é condicionada a um desempenho similar por Valério. As práticas do monge, não importa qual modo de viver o monasticismo ele professe, devem ser condicionadas pela perfeição, compreendida como uma correta administração da ascese. A característica dessa linha espiritual é a *parenesis*, ou seja, a imitação – inicialmente estruturada como escritos sobre a perfeição e a salvação expostos por meio de sentenças, ditados ou refrões de monges anciãos mais experientes, que incitam jovens ascetas a prosseguir no caminho da salvação<sup>515</sup>.

As vidas de Antão e de Frutuoso destacam virtudes relacionadas à Graça e à Predestinação desses homens excepcionais, colocando o chamado para a vida santa acima do chamado para a vida secular, a qual em ambos os casos se desenvolveria sob uma condição econômico-social confortável<sup>516</sup>, e consagrando suas figuras como santos, ainda em vida. Diferentemente desses, o texto da vida de Egéria destaca-se como um documento de registro das atividades litúrgicas e de culto existentes no Oriente, testemunha de uma ascese rigorosa e de um culto fervoroso, tomado por hinos, entonações de salmos, êxtases da multidão, ornamentos e respostas grandiosas ao culto<sup>517</sup>. Egéria registra em sua vida uma viagem que faz a Jerusalém e aos lugares santos por onde peregrinou, travando

<sup>513</sup> VITA FRUCTUOSI. In: DÍAZ Y DÍAZ, M. C. **La vida de San Frutuoso de Braga**. Braga: [s.n.], 1974. p.81.

<sup>514</sup> Ibid., p.93.

<sup>515</sup> ROBLES SIERRA, A. San Valério del Bierzo y su corriente de espiritualidad monástica. **Teologia Espiritual** – Revista de los estudios generales dominicanos de España, v.9, Valência, 1965, p.27-29.

<sup>516</sup> VITA FRUCTUOSI 2,1-5 e 5-18; PEREGRINAÇÃO DE EGÉRIA. Liturgia e catequese em Jerusalém no século IV. Tradução e notas do original latino de M. G. Novak; comentários de Frei Alberto Beckhauser. Petrópolis: Vozes, 2004, p.12.

<sup>517</sup> “A obra se divide em duas partes bem distintas. A primeira, capítulos 1-23, é um diário de viagem aos lugares santos da História Sagrada; a segunda, capítulos 24-49, uma descrição da Liturgia de Jerusalém”. (PEREGRINAÇÃO DE EGÉRIA, p.17).

contato com os cristãos locais, descrevendo suas práticas e rotinas. O relato de Egéria passa-nos uma noção de uma disciplina muito rígida, praticamente tomando todo o tempo do dia e da noite, não dispensando os fiéis nem para dormirem quando existiam celebrações como a Páscoa e o Natal<sup>518</sup>.

A descrição de jejuns contínuos, oração em peregrinação, hinários e salmos exaustivamente repetidos constrói uma imagem de uma ascese vigorosa e rigorosa. Ao mesmo tempo, essa ascese não significa que os monges assemelhem a de Antão, que teve uma vida relatada como de reclusão e necessidade de solidão<sup>519</sup>, nem a de Frutuoso que preferia o silêncio e uma vigília particular<sup>520</sup>. Ao contrário, os monges descritos por Egéria no Oriente do século IV são eminentemente monges em comunhão com peregrinos de diferentes origens, cristãos ainda não batizados, leigos praticantes, clérigos locais, monges de eremitérios das proximidades dos lugares santos e bispos. Em especial esta última personagem é bastante destacada como ministro dos ofícios e vetor dos sacramentos – instaurando-se uma atmosfera respeitosa e de reverência a essa figura. Esse contato dos monges com outros fiéis ou religiosos parece ser bastante estreito, reunindo as características de preces comuns<sup>521</sup> e cantos organizados em “refrões” a fim de que existisse uma apropriação do ritual por cada um dos reunidos, individualmente e em grupo. Desse modo, cada uma das partes – fiéis em geral, monges de diferentes confissões, clérigos, catecúmenos, batizados – evocava as frases dos salmos durante uma homilia coletiva<sup>522</sup>.

Conferimos na “Peregrinação de Egéria” a descrição de hospitalidade, caridade e comunhão entre os cristãos orientais<sup>523</sup>, além de práticas notadamente

<sup>518</sup> PEREGRINAÇÃO DE EGÉRIA, p.93-116.

<sup>519</sup> SANTO ATANASIO. **Contra os Pagãos; A encarnação do verbo; Apologia de S. Antão**. São Paulo: Paulus, 2002, p.295-367.

<sup>520</sup> DIAZ Y DIAZ, M. C. Notas para uma cronologia de Frutuoso de Braga. **Bracara Augusta**, Braga, v. 21, 1967, p. 215-223.

<sup>521</sup> PEREGRINAÇÃO DE EGÉRIA, p.84, 91-115.

<sup>522</sup> Ibid, p.115.

<sup>523</sup> “Após os três salmos e as três orações, eis que são trazidos os turíbulos à gruta de Anastasis e toda a Basílica transborda de aromas. Então, o bispo, de pé, além do gradil, toma o Evangelho, aproxima-se da porta e lê, ele mesmo, a Ressurreição do Senhor. Iniciada a leitura, tais são os gritos e gemidos de todos os homens, e tais são as suas lágrimas, que o mais insensível é sacudido pelo choro por causa dos sofrimentos que curtiu o Senhor por nós. Depois de ler o Evangelho, retira-se o bispo e com ele segue todo o povo – e é conduzido com hinos à Cruz. Dizem outro salmo e rezam outra oração. O bispo torna a abençoar os fiéis e os dispensa. E, saindo ele, todos se aproximam a beijar-lhe a mão” (Ibid., p.91).

rituais, muito similares ao culto judaico e a símbolos greco-romanos de identidade sobrenatural<sup>524</sup>. As festas da cristandade primitiva, segundo H. Pétré, eram antes de tudo “festas ideológicas”, expressões de grandes mistérios religiosos<sup>525</sup>, e a liturgia palestinese, sobretudo a de Jerusalém, expressava uma reconstituição histórica da História Sagrada, por meio de gestos, ritos e ações, como é comum aos cultos cristãos, mas com um elemento diferenciador: a eloquência dos lugares<sup>526</sup>. Desse modo, procissões, estações, jejuns, gestos durante o culto recebem seus significados pela leitura da Bíblia e propiciam a compreensão da teologia aplicada aos Santuários e aos lugares santos<sup>527</sup>. Certos lugares, por motivos históricos ou topográficos, parecem ser capazes de falar aos homens e, por isso mesmo, serem sinais de Salvação. O relato de Egéria, dos capítulos 1 a 23, parece um diário de viagem aos lugares santos e, dos capítulos 24 a 49, uma descrição da Liturgia de Jerusalém<sup>528</sup>. Percebemos, nesse sentido, a associação com o pensamento de Valério na relação com a peregrinação e o potencial de ilustração que têm esses lugares, enquanto textos que podiam ser lidos pela Bíblia e interpretados pelo visualizador *in loco*, espelhando uma relação próxima daquela que Valério pode ter tido com os oratórios de S. Félix e S. Pantaleão e com os fiéis que para ali se dirigiam. São lugares santificados, os quais, além do culto prestado, recebiam uma atribuição de legitimação sobrenatural.

No texto de Egéria, há um forte destaque às Escrituras, sempre citadas como instrumento de uso didático, para explicar onde se localizavam ou ocorreram os relatos bíblicos de acontecimentos essenciais para as crenças cristãs como: O Monte em que Deus provê as Leis a Moisés; o túmulo de Jó; o túmulo de Lázaro e

---

<sup>524</sup> Retornando a leitura à nota anterior perceba o sacerdote associado ao beijo na mão, que representava uma expressão de respeito e até veneração. Nas sinagogas, existe uma arca, que representa a ligação entre Deus e o Povo Judeu. Nesta arca são guardados os pergaminhos sagrados da Torá. A descrição de Egéria refere-se a um culto à Bíblia da mesma maneira. O Gradil representa o uso do incenso, símbolo de oração. O ritual mosaico empregava o incenso em muitos sacrifícios, e os cristãos continuam utilizando-o na Jerusalém do século IV em todos grandes ofícios. Existia também, na descrição de Egéria a associação a muitos símbolos como o Ouro, mármore, tapeçarias seda e pedras preciosas adornando os cultos em variados elementos como a própria construção da Igreja Maior, situada em Gólgota, na Cruz, e em Belém, seja nos candelabros, lâmpadas de azeite e outros objetos de culto. Esta associação decorativa reflete um discurso religioso muito próximo daquele greco-romano no quesito ornamentação da celebração religiosa (Cf. PEREGRINAÇÃO DE EGÉRIA, p.94-95).

<sup>525</sup> Ibid., p.26.

<sup>526</sup> Ibid., p.22.

<sup>527</sup> Ibid., p.27.

<sup>528</sup> Ibid., p.17.

de mártires cristãos; o Monte das Oliveiras; a Cruz da crucificação; o lugar da ascensão do Senhor e outros lugares considerados santos. Pois, Egéria “queria conhecer a fundo os lugares por onde tinham andado os filhos de Israel”<sup>529</sup>, de modo que a Bíblia nesse relato de Egéria parece ser um guia geo-histórico da história do cristianismo. A percepção que temos é de que a Bíblia, nesse conceito, era instrumento de ensino da História, da veracidade dos relatos, por sua confrontação com a peregrinação dos fiéis aos lugares descritos e suas observações às características identitárias de origem – o texto bíblico. Assim sendo, o estudo da salvação da alma se dava durante as liturgias e o culto aos locais, nos quais um bispo conduzia os fiéis em conjunto, por uma peregrinação, concomitante à prática da oração e canto de hinos e salmos, até os lugares santos. Uma vez nestes, aplicava-se uma liturgia adequada ao texto bíblico e seguia-se a ênfase dada para a identificação do local com o relato testamentário, uma posterior prece e, por fim, as bênçãos para que se seguisse a outro local, novamente peregrinando em oração e canto para dar sequência à mesma liturgia, que utiliza o texto bíblico como testamento.

Entre cada uma dessas peregrinações, existia um tempo amplo no qual parava-se para ouvir o sermão do bispo. Acreditamos que nesse momento existisse a instrução da doutrina, de modo que os monges do Oriente e suas práticas repassam a Valério a perspectiva de que os acontecimentos, asseverados como lei divina e devido à presença de Cristo na Terra, devem ser lembrados como marcos que sinalizam a justificativa da fé. A salvação, ou santidade – aqui sinônimas –, dar-se-ia pelas práticas de adoração aos acontecimentos sagrados e pela firme decisão de fazer parte dessa história como partilhante da crença. Desse modo, a fim de cultivar o local e os acontecimentos ali ocorridos, que demonstram a sobrenaturalidade de Deus e de Cristo, os fiéis peregrinos mantinham-se em plena comunhão entre si e com as memórias religiosas evocadas no e pelo culto. Esse estado, somado à ascese rigorosa, projeta uma identidade monástica peculiar dessas comunidades descritas por Egéria no Oriente. De fato, essa identidade correlaciona a santidade às práticas e à afirmação da crença na vertente histórica do texto bíblico. As vigílias e os jejuns visavam purificar o corpo e a alma como que limpando as informações da mente pela constância meditativa e lavando o corpo da

---

<sup>529</sup> PEREGRINAÇÃO DE EGÉRIA, p.62.

necessidade de suprir sua carência. Uma vez limpos, os fiéis poderiam se dedicar ao culto que é afirmar a crença na veracidade da narrativa e exaltar a grandiosidade divina.

A descrição de Egéria de sua viagem segue a mesma tendência, narrando os acontecimentos de sua *peregrinatio* com entusiasmo, para que os leitores que a recebessem pudessem experimentar a mesma sensação que ela externava enquanto estava em trânsito por esses lugares. A explicação das Escrituras, por meio de leituras, aplicando-as à vida prática dos fiéis, era a principal contribuição dessa hagiografia para o pensamento de Valério. Outra contribuição é a constatação de que o bispo é uma figura de destaque nesse relato, colocado como conhecedor bastante versado nas Sagradas Escrituras, distinguido pela hospitalidade e pela posição especial ocupada durante as celebrações. Além da presidência do culto, cabe ao bispo instruir o povo cristão pelas pregações em domingos e dias de festas, nas quartas e sextas-feiras da Quaresma e pelas catequeses aos catecúmenos<sup>530</sup>. Percebe-se que, devido à aglomeração de pessoas que falam línguas diferentes, procurou-se traduzir os textos bíblicos para o grego e propiciar uma inteligibilidade do dogma para uma participação proveitosa no culto. Quando Valério expõe sua desaprovação ao bispo Isidoro de Astorga, reclama que o mesmo não estaria legitimando sua posição de bispo por justamente se afastar dessa função de cuidado com o povo cristão, demonstrando, de outro modo, procurar falsa glória e ocupar-se em gerenciar situações – como levar Valério para a cidade – que lhe conferissem mais poder<sup>531</sup>.

Outros dois textos ainda fazem parte dessa análise de documentação hagiográfica, ainda que não se tratem em si de hagiografias, mas de relatos de acontecimentos testemunhados por monges e narrados por outros que tiveram a revelação da sobrenaturalidade dos mesmos na trajetória de busca da santidade. Em *Item Alia*<sup>532</sup>, a santidade é readquirida por um monge que pecou, através de uma

<sup>530</sup> PEREGRINAÇÃO DE EGÉRIA, p.30.

<sup>531</sup> VALERIO DO BIERZO. Item Valeri narrationes superius memorato patri nostro Donadeo Ordo Querimoniae praefatio discriminis. In: FRIGHETTO, R. **Valerio do Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.109.

<sup>532</sup> Texto em Manuscrito em latim, microfilmado, traduzido para o português durante a pesquisa. (N. do A.).

cerimônia de reconciliação entre ele e Deus durante a Quaresma<sup>533</sup>, que era por excelência um período de jejum, abstinência e confissão<sup>534</sup>. O monge suplica o perdão lembrando a Deus que outrora ele fora santo<sup>535</sup> e que no momento estava contrito, portanto consciente de sua culpa, mas esperava que pela Graça divina ele fosse perdoado e, assim, reouvesse sua santidade. No entanto, essa súplica é extensa e sua Constância garante o perdão divino<sup>536</sup>. Essa constância não é apenas de súplicas como também de santidade: “Por todo o tempo de sua vida conservou o fogo em sua lamparina, derramando o óleo com frequência e fazendo Deus com que através disso não se extinguísse”<sup>537</sup>. O derramar do óleo, que é o combustível da santidade, representada pela alegoria da lamparina, corresponde à vida reta em conduta e atenciosa à oração, à supressão da materialidade em detrimento da espiritualidade e ao uso do arbítrio para o bem.

Em *Monachorum Penitentiae*, há o relato de um monge que tivera como pais sacerdotes pagãos e que quando criança testemunhou a visão do Demônio em diálogo com sua milícia de demônios menores. Nesse acontecimento quatro demônios aproximam-se do demônio chefe para relatar atrocidades cometidas por aqueles em honra deste. Somente o último demônio suscita satisfação por sua ação: havia tentado um monge eremita e obtivera êxito na instigação deste ao pecado. A ferida na santidade do monge santo é comemorada e associada pelo monge ainda menino à condição de bem divino mais alto, já que ao crescer decide ser monge<sup>538</sup>. Outra análise, referente a este texto, é a relação com a penitência.

<sup>533</sup> “E, dizendo isso, na mesma noite da ressurreição do Senhor, com muitas lágrimas, ergueu-se para ver se estava acesa a lamparina” (VALERIO DE BIERZO. Item alia (Sobre outras coisas). Tradução da autora a partir do manuscrito em latim).

<sup>534</sup> As regras monásticas e o relato da liturgia de Jerusalém feito por Egéria demonstram a associação do período da Páscoa com práticas de jejum mais rígido – momento em que todos os cristãos, principalmente monges, exercitavam uma ascese mais rigorosa, com jejuns mais prolongados, obrigatoriedade de confissão e abstinência permanente (N. do A.).

<sup>535</sup> “Perdoa o meu pecado pela penitência, sendo duplo o pecado e a desesperação” (VALERIO DE BIERZO. Item alia. Tradução da autora a partir do manuscrito em latim). Esta duplicidade de pecado e daquilo que se deve se desesperar demonstra a admissão do pecado pela via da moral e pela via do arbítrio. Nesse caso a moral que já era santa foi ferida pelo pecado assim como o arbítrio foi mau e quando assim é pecado. Por isso, afirmamos que o monge considera a fase anterior ao pecado pelo que pede perdão nesse texto, como aquela em que estava em estado de santidade.

<sup>536</sup> “Poupa-me, pois, Senhor. E eis que novamente reconheço minha torpeza [...] Assim, com ele perseverante na confissão, raiou o dia. E regozijava-se no Senhor, esquecido do alimento corporal”. (Idem).

<sup>537</sup> Idem.

<sup>538</sup> *Monachorum penitentiae* (Sobre a penitência dos monges); *De exultatione diaboli in ruina monachorum vel perseverantia et labore perfectorum*. Tradução da autora a partir do manuscrito em latim.



Dois frades, tomados pelo espírito da fornicção, saíram e tomaram esposas. Depois disso, disseram para si: “o que lucramos em desertarmos da ordem dos anjos e chegarmos a essa imundície para depois ao fogo e ao tormento irmos? Voltemos novamente ao deserto e façamos penitência pelo que fizemos”. E, chegando ao deserto, rogaram aos padres que os aceitassem penitentes e confidentes das coisas que fizeram. E fecharam-nos durante um ano inteiro os anciões e a ambos era dado pão igualmente pesado e água igualmente medida. Tinham, pois, aparência semelhante. E quando os padres viram um pálido e triste demais e outro forte e radiante ficaram admirados, porque recebiam comida e bebida igualmente. E interrogaram aquele que estava triste e aflito, dizendo: “o que exercitavas em tuas reflexões na tua cela?” E ele disse: “revolvia no espírito as penas nas quais cairia por causa dos males que fiz e que por temor aderiram à minha carne e aos meus ossos”. Interrogaram, também, o outro, dizendo: “Tu, em que refletias na tua cela?” E ele respondeu: “dava graças a Deus porque me tirou da corrupção deste mundo e das penas dos vindouros séculos e me chamou de volta a esta confissão dos anjos e, lembrando assiduamente a misericórdia de meu Deus, me alegro”. E disseram os anciões: “igual é a penitência de ambos”<sup>539</sup>.

Percebemos que o monge que resultou alegre e radiante, mesmo passando por árdua penitência, fora o que assimilou o sacrifício como algo sublime que o propulsionaria a Deus. Por outro lado, o monge penitente que se abateu não aceitou de todo coração, resignado, a penitência como um bom agouro, remoendo, porém, o medo de outras penas a que poderia ser submetido em um tormento eterno.

Nesse relato, que se credita a Jerônimo, percebemos a identidade da santidade associada à prática eremita, sendo um texto que deveras pesa sob a pluma de Valério incitando-o a narrar sua trajetória – quem sabe executar literalmente e depois registrar – como uma peregrinação destacada sob a prática eremita. De fato, a compreensão desse texto é a da direção à trajetória da santidade pelo modo de viver eremita e o reforço da tinta sobre essa admissão de modo de viver parece ser intencional. Valério quer ser reconhecido como um monge de modo de viver eremita, mesmo que suas práticas monásticas sejam cenobitas, seguindo o itinerário de regulação de liturgias de Fructuoso de Braga. O modo de viver dos padres do deserto, anacoreta-eremitas<sup>540</sup>, desenvolvido sob práticas de

<sup>539</sup> VALERIO DE BIERZO. De monachorum penitentia recuperationis post ruina (Sobre a penitência de recuperação dos monges após a ruína). Tradução da autora a partir do manuscrito em latim.

<sup>540</sup> O modelo oriental se estabelece a partir de Antão e estabelece os sinônimos de *anachoretai* e *eremitai*. Segundo Cassiano, tais monges atestavam ser verdadeiros discípulos de Paulo, enfrentando a trajetória da perfeição que implicava combater demônios e retirar-se da sociedade. O combate aos demônios era a oposição entre paixão e *apatheia*. Todos os elementos que obscurecem a imagem de Deus são testados nesse combate, de modo que o eremita se expõe a uma prova de perfeição muito mais difícil, acessando o deserto do interior de si, permanecendo em Solidão. (Cf.

monasticismo cenobita descritas pela regra de Frutuoso<sup>541</sup> – no que tange aos estudos do texto bíblico como instrumento de diálogo com a Divindade, através da Revelação<sup>542</sup> (neste aspecto consideramos Isidoro grande influência)<sup>543</sup> –, moldado com uma moral aproximada daquela exortada por Gregório Magno<sup>544</sup>, influencia decisivamente a construção da identidade da santidade por Valério. Essa construção se molda por princípios filosóficos, acatados por Valério através de sua similaridade de compreensão de relações de mundo (a criação do mundo e do homem, a existência do mal, a caracterização da divindade e do que Deus espera do homem) com Agostinho de Hipona<sup>545</sup>, dentro de um contexto fornecido por condições de possibilidades atestadas pelas atas dos Concílios<sup>546</sup>, como adiante analisaremos.

---

DEPLACE, C. Ermites et ascètes à la fin de l’antiquité et leur fonction dans la société rurale. L’exemple de la Gaule. Mélanges de L’école française de Rome. **Antiquité**. 1992, p. 983). O isolamento é necessário para libertar-se do pecado, ou para purificar o monge de sentimentos maus que tenha dentro de si e uma vez incitados a se despertar pelo Demônio, levam o monge ao livre-arbítrio de escolher pecar ou permanecer sem se atingir pelo demônio (N. do A.).

<sup>541</sup> REGRA DE FRUTUOSO, can. II, IV; p.144.

<sup>542</sup> ABBAGNANO, N. **Historia de la filosofía** (Tomo I). Barcelona: Montaner y Simon, 1955, p.190.

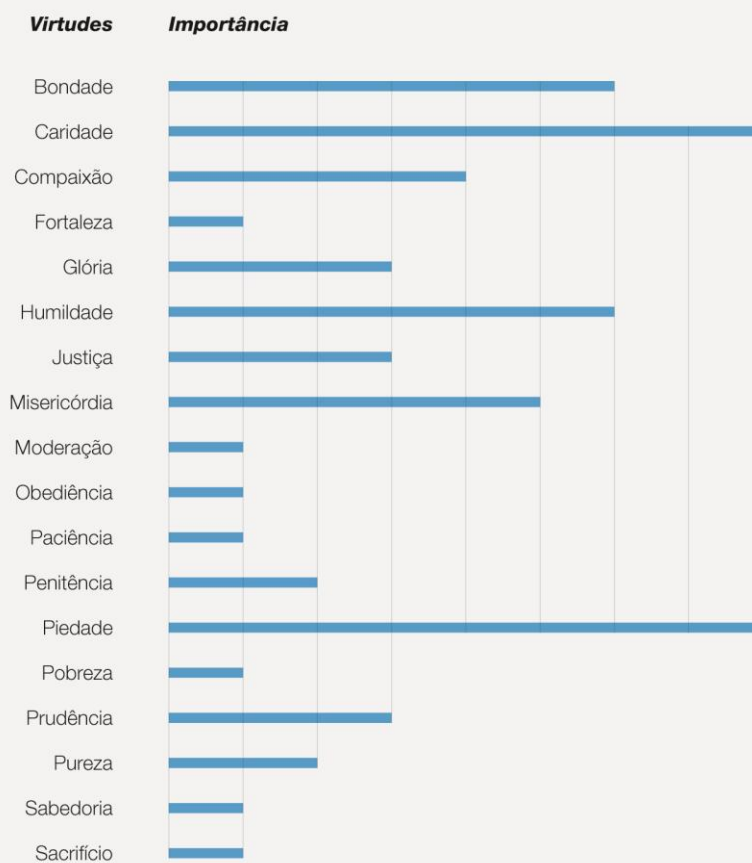
<sup>543</sup> A Bíblia era o principal instrumento de estudo que propiciava a fundamentação dogmática e moral, bem como os princípios espirituais. Estes deveriam ser lidos num sentido histórico, alegórico e moral. A comunicação com Deus se dava por salmos, cantos, leituras semitonadas e homilíticas. Isidoro estabelece que a religação com Deus pela oração, por exemplo, teria de contar necessariamente com o jejum, pois este propiciaria ao corpo um estado de alerta à recepção do santo espírito. O jejum é funcional e a oração instrumento. (Cf. ISIDORO DE SEVILHA. **Etimologías**. Madrid: BAC, 2009, p.610).

<sup>544</sup> A aposta da moral Gregoriana é em Humildade e Serviço como condições básicas para se expressar enquanto religioso. O testemunho do que se aprendeu sobre o Reino de Deus deve ser observado na prática, em ações corriqueiras da vida. Deve-se pregar com ações mais do que com palavras (Cf. GREGÓRIO MAGNO. **Regra Pastoral**. São Paulo: Paulus, 2010, p.37).

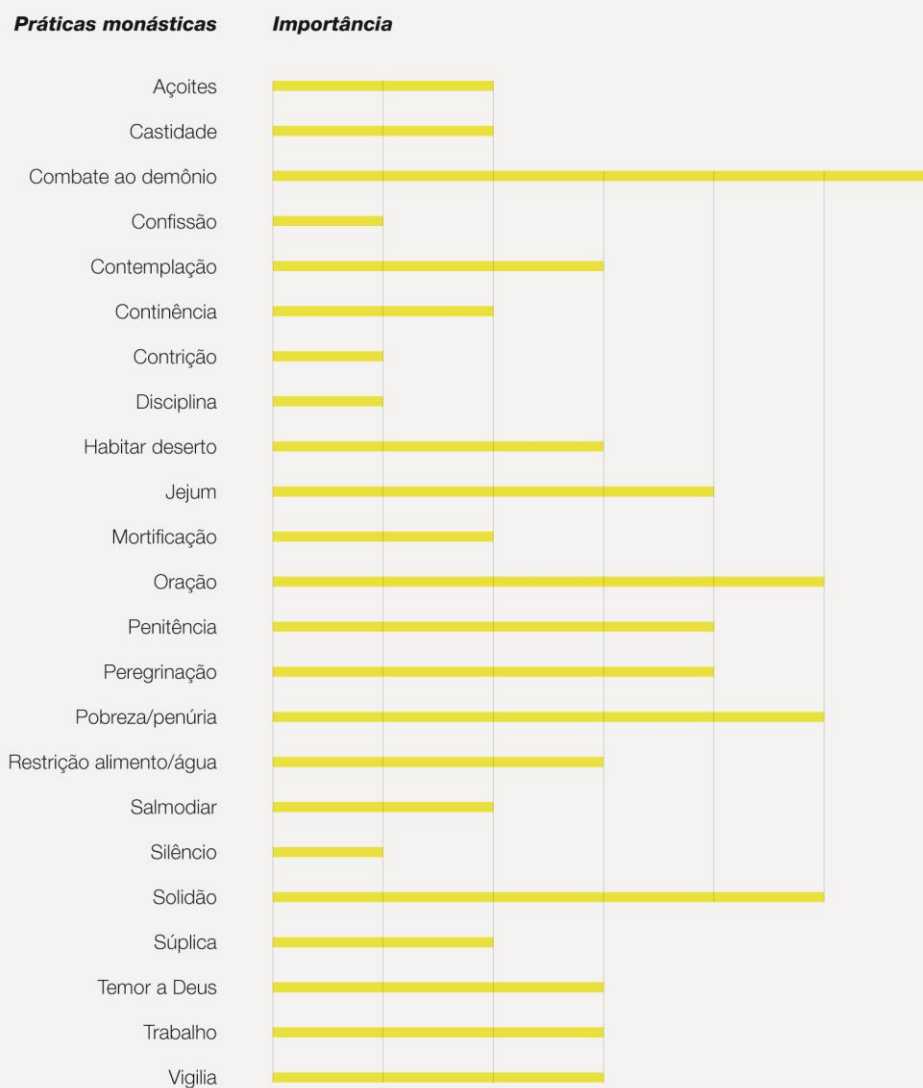
<sup>545</sup> O conhecimento da divindade oferecido pela Bíblia com seus relatos de acontecimentos históricos como os do Genesis que estabelecem elementos explicativos para a Criação do homem e do que Deus espera dele é compreendida por Agostinho como um conhecimento primordial para se traçar uma trajetória à santidade, visto que “essa vida eterna, como já disse, foi definida como conhecimento do Deus único e verdadeiro. Este conhecimento implica Recompensa” (AGOSTINHO DE HIPONA. **A graça**. São Paulo: Paulus, 1998, p.58-9).

<sup>546</sup> As atas conciliares fornecem a periodização das reuniões, o nome do soberano régio legítimo quando de sua ocasião, o nome dos bispos das principais *diocesis* da *Hispania* e de alguns monges, fornece subsídios para construirmos as relações entre os membros da Igreja e dos súditos para com as relações políticas do Reino. (Cf. VIVES, J. (Ed.). **Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos**. Madrid: Instituto Enrique Florez, 1963).

**Quantificação das virtudes nos registros de autoria de Valério e em textos por ele copiados e organizados como uma compilação hagiográfica**



**Quantificação das práticas monásticas nos registros de autoria de Valério e em textos por ele copiados e organizados como uma compilação hagiográfica**



### 4.3 CONCÍLIOS HISPANO-VISIGODOS

Os Concílios que contribuem relevantemente para a formação do pensamento filosófico de Valério são: os concílios III e IV de Toledo, predominantemente, porque tratam de dogmas da fé católica numa proporção maior do que os Concílios V, VI e VII, os quais possuem um teor político mais acentuado do que questões dogmáticas e disciplinares. O III Concílio é corroborativo da admissão da fé católica nicena, pois sinaliza a conversão do reino hispano-visigodo, na figura de seu rei, de tal modo estipula as premissas já fixadas em Niceia sobre o monoteísmo, a mensagem de Cristo e os serviços religiosos no reino a partir da conversão. Para Valério, o texto conciliar do III Concílio de Toledo de 589 estabelece parâmetros dogmáticos.

O IV concílio de Toledo de 633 contribuiu para reafirmar alguns dogmas já expressos no concílio anterior como: a Trindade (cânone I), a remissão dos pecados e a ideia de vida eterna como mérito da justiça, e o castigo eterno como punição dos pecados (ambos cânone I). Estabelece ainda a tripla imersão do Batismo (cânone VI). Mas é exatamente na valorização da ascese (jejum na Páscoa, silêncio na Quaresma, castidade dos bispos, convite à pobreza – cânones XXIII, XLII, XLIII, XLIV) que existirá uma impressão correspondente com a filosofia de Valério, que é extremamente valorativa da ascese. É verdade que a ascese valeriana é mais próxima da praticada pelos padres do deserto do que a descrita na ata conciliar, no entanto a tendência desse concílio expressa um panorama geral daquele século, o qual também testemunha Valério, de regulamentar uma ascese adequada aos ritos de fé católicos, com uma exigência mínima de aplicação aos períodos expressos pelo calendário como sagrados. Ademais, o cânone XXV expõe uma valorização dos estudos dos clérigos, admitindo a importância de eles se dedicarem a conhecer as Escrituras, concepção que, como veremos, é bastante correspondente à que Valério assinala como ideal.

A maior parte do concílio versará sobre uniformidade de ritos e cantos na liturgia (cânones II ao XXVI), aspectos que para Valério pouco importavam. O que realmente ainda será relevante no concílio será a expressão de uma necessidade de definição da prática monástica e da maneira de exercê-la. O cânone XLIX tratará da

profissão dos monges, de como deve se portar quem deseja ser monge; os cânones LII, LIII e LIV delimitarão as espécies de monges. Para Valério esses cânones refletem importância, pois estabelecem uma disciplina a seguir, segundo a qual legitima a prática monástica e condiciona a vida eremita à marginalidade da instituição oficial.

Para o pensamento filosófico de Valério esses cânones pouco contribuíram, mas em sua vida prática ocasionaram uma repercussão ampla, uma vez que o desenvolvimento de uma filosofia cristã sobre a santidade, manejando características do ambiente monástico, parece estar condicionado ao arbítrio do episcopado, colocado nos cânones conciliares como um poder – regulador e limitador – “acima” dos monges. Apesar de os mosteiros esboçarem uma autonomia – em parte, devido a estarem afastados geograficamente de áreas nas quais a vigilância episcopal pudesse ser constante e, em parte, por existir uma pressão dos abades nas reuniões conciliares por menor influência no cotidiano das práticas monásticas –, o que percebemos é que essa “liberdade” é apenas em relação aos assuntos internos dos monges, sendo limitada quando esbarra em qualquer assunto que intercepte o poder político do bispo. Observando o IV Concílio de Toledo de 633, notamos a delimitação da conduta daqueles que desejam ingressar na vida monástica<sup>547</sup>. Os limites impostos pela intervenção episcopal sobre os mosteiros<sup>548</sup> demonstram que o relaxamento da influência episcopal é localizado: enquanto os abades e monges se limitarem a divergir em sua comunidade poderão exercer escolhas próprias, porém, na medida em que essas divergências extrapolarem os muros do mosteiro, os bispos imporão sua força econômico-política. Compreendemos bem essa perspectiva quando o IV Concílio de Toledo normatiza sobre a profissão monástica e os monges errantes ou vagabundos, como exporemos mais tarde.

---

<sup>547</sup> “Aos clérigos que suspiram pela profissão monacal, porque desejam seguir uma vida melhor, convém que o bispo lhes conceda o livre ingresso no monastério e não se oponha aos planos daqueles que anseiam pela vida contemplativa” (IV Conc. de Toledo 633, can. L. In: VIVES, J. (Ed.). **Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos**. Madrid: Instituto Enrique Florez, 1963, p.208).

<sup>548</sup> “Foi denunciado no presente concílio que os monges são obrigados a trabalhos servis por ordem do bispo, e que os bens do monastério são tomados com um atrevimento criminal contrariando o que foi estabelecido nos cânones, de modo que quase se faz do monastério uma fazenda [...], em virtude disso, incentivamos aqueles que governam as igrejas a não proceder deste modo de agora em diante, e que os bispos só reclamem para si nos monastérios [...] o direito de incentivar os monges a uma vida santa, de nomear os abades e os outros cargos, e de corrigir as violações da regra de vida [...]” (IV Conc. de Toledo 633, can. LI. In: VIVES, J. op. cit., p.208).

No sétimo século existe um aumento do poder político da *ecclesia* peninsular através de um amparo teórico no desenvolvimento de pressupostos reforçadores da função real. Desse modo, fortalecendo-se a monarquia, através de articulações oriundas de clérigos, a *ecclesia* se legitima nessa sociedade como autoridade, mais que moral, política. Esse panorama na política engendra a relação entre interesses de clãs nobiliárquicos e a normatização que o episcopado presta sobre a questão do patronato de mosteiros, basílicas, oratórios e demais edificações que aglutinavam doações econômicas através da projeção de ambiente de culto aos cristãos circundantes. Observamos, na *Gallaecia*, através dos relatos de Valério, a existência de uma aristocracia fundiária que fundava em suas propriedades edificações de caráter religioso (Valério se refere a oratório), com a intenção de, através da patronagem desses locais, usufruírem de prestígio, por meio da valorização da área como local de culto e da administração de doações. Para legitimar religiosamente esses locais era necessária a associação de uma regra monástica, no caso de mosteiro, ou de um religioso designado, mas muitos nobres burlavam a lei, administrando esses locais como patronos apenas pela questão econômica, desprezando a regulamentação da *ecclesia* e não repassando rendimentos. A abundância de instituições não reconhecidas legalmente era agravada pelo fato de que, na maioria delas, os problemas hierárquicos eram constantes, pois a permanência de disparidades sócio-jurídicas entre os membros, dentro de tais fundações, contrariava as normas canônicas. Desse modo, os bispos afirmam cânones limitadores da influência monástica fora dos muros do mosteiro, para evitar casos como esses.

A disciplina imposta pelos bispos à expressão do monasticismo tem o fim claro de garantir que a renda da *ecclesia* não seja desviada para os patronos nobres que se associam a monges errantes/vagabundos ou a mosteiros a fim de patrocinar o culto em suas propriedades e, assim, se apropriarem dos rendimentos de doações de fiéis: “O monge é feito a partir, ou da devoção de seus pais ou de sua própria profissão, mas de qualquer forma deve obediência; desta maneira, a eles fechamos qualquer acesso para a reintegração ao mundo e proibimos qualquer volta ao século”<sup>549</sup>. Por essa citação já percebemos como a autonomia do monge é limitada,

---

<sup>549</sup> IV CONC. DE TOLEDO. Cânone XLIX. In: VIVES, J. **Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos**. Madrid: Instituto Enrique Florez, 1963, p.208.

numa clara intenção de evitar a associação deles com nobres nesses empreendimentos. Em relação aos monges errantes ou vagabundos o texto da ata conciliar versa o seguinte: “deve-se impor-lhes uma vida de penitência, para que ali chorem seus crimes”<sup>550</sup>. Ou seja, monges que adotassem qualquer atividade fora dos muros do mosteiro estariam sendo contraventores, de modo que poderiam ser obrigados a retornar ao mosteiro de que saíram e sofrer punição. Ademais, dentro dessa realidade de ambiente rural, coexistia o serviço religioso para benefício próprio ou de espírito<sup>551</sup>, de modo que eram comuns os falsos mosteiros conduzidos por abades condescendentes a um anacoretismo pouco expressivo<sup>552</sup>.

O IV Concílio de Toledo de 633 implicitamente constrói uma mensagem sobre o comportamento ideal para aquela sociedade. Nos cânones XLIX e L percebemos que a conduta adequada atrela-se à manifestação religiosa do monasticismo, bem como ao estudo, nos cânones XXIV e XXV. O qualificativo de religioso dado a Sisenando por ocasião dessa reunião demonstra que características religiosas coligam-se a um destaque social. A admissão da trindade e do batismo, nesse registro, demonstra o alinhamento de características dogmáticas ao que se espera do santo. As práticas de vigília, (cânone IX), oração (cânone X) e castidade (cânone XXI) parecem ser requeridas ao modelo de perfeição também. O canto e o louvor são tratados nos cânones XI, XII, XIII e XIV.

Os concílios V de Toledo de 664 e o VI de Toledo de 676 são textos eminentemente políticos que tratam sobre a monarquia e seus súditos e sobre a necessidade de se estabelecer uma harmonia social em vista dos conflitos entre grupos que disputavam em torno da monarquia hispano-visigoda<sup>553</sup>. Assim, o peso da ascese, mais valorizada pelo IV Concílio de Toledo, e a perspectiva disciplinar sobre os monges são os elementos mais significativos a serem percebidos. São estas as perspectivas que se abrem para Valério: a ascese como um norte de prática de vida e a marginalidade relegada aos praticantes do eremitismo, vistos como carentes de disciplina.

<sup>550</sup> IV CONC. DE TOLEDO. Cânone XLIX. In: VIVES, J. **Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos**. Madrid: Instituto Enrique Florez, 1963, p.209.

<sup>551</sup> DIAZ Y DIAZ, M C. **Valerio del Bierzo**. Su persona. Su obra. Madrid: Taravilla, 2006, p.50.

<sup>552</sup> Ibid., p.52.

<sup>553</sup> Pormenores desse contexto podem ser encontrados em: FRIGHETTO, R. Infidelidade e Barbárie na *Hispania* Visigoda. **Gérion**, Madrid, 20-1, 2002, 491-509.



#### 4.4 ESCRITOS DE AGOSTINHO DE HIPONA, ISIDORO DE SEVILHA E GREGÓRIO MAGNO

Quando Agostinho de Hipona diz que a Graça divina é responsável por incitar o homem a se aperfeiçoar, mesmo que esteja na fraqueza – pois assim se faz com “os predestinados e os chamados segundo os desígnios de Deus à suma perfeição e a glorificação”<sup>554</sup> –, parece resumir a biografia que Valério intencionava passar sobre sua pessoa: um homem que não tinha condições de fortaleza econômica para se aperfeiçoar, mas que obteve êxito ao entrar no Mosteiro de Compludo. E a partir do momento em que começa a praticar a disciplina monástica de Fructuoso, Valério começa a desenvolver uma trajetória de apreensão de bagagem de conhecimentos sobre Deus e de como exercer a santidade. Nesse sentido, aproxima-se de Isidoro de Sevilha, visto que o hispalense é mestre em ensinar como adquirir conhecimentos. Primeiramente, notamos que no pensamento filosófico de Valério do Bierzo Isidoro de Sevilha estabelece uma metodologia de estudos. As obras de Isidoro, cujo cunho pedagógico é expressivo, versam acerca de esclarecimentos sobre Deus e sobre as hierarquias celestes, da ordenação do mundo e da maneira como o cristão deve se portar neste mundo. Isidoro se exime de fundamentações filosóficas dos preceitos aos quais correlaciona suas explicações, visto que os mesmos já estavam prontos através, principalmente, das figuras da Patrística anterior a ele, como Agostinho de Hipona.

Dessa forma, os textos de *Sentenças* e de *Etimologias* do hispalense serão textos mais didáticos que fundamentadores dos dogmas. Os ensinamentos de Isidoro sobre a maneira correta de se ler um texto, a maneira correta de se fazer uma oração, uma abstinência ou de interpretar as palavras estão presentes, como podemos verificar, em *Sentenças* e *Etimologias*, respectivamente. O que Isidoro produz nessas duas obras é uma espécie de manual para se portar e para compreender a descrição sobre comportamentos adequados. Os dois primeiros livros das *Sentenças* concentram ensinamentos morais aos cristãos, como admissão da Trindade, Comunhão, Batismo, Predestinação e Ressurreição<sup>555</sup>. Ademais, num

<sup>554</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. **A graça**. São Paulo: Paulus, 1998, p.225.

<sup>555</sup> ISIDORO DE SEVILHA. *Sentenças* 1, XIV, p.262-6; 1 XV, p.267-9, 1 XXII, p.288-9; 1, XXVI, p.295; 1, XXVII, p. 296.

aspecto geral todos os cânones reforçam a busca por Deus e a adequação de virtudes – como Obediência, Paciência, Mansidão, Persistência –, incutindo a ideia de que o esforço do cristão em se corrigir propicia a recompensa. Esses parâmetros são absorvidos por Valério, principalmente associados à maneira adequada de ler, escrever e orar<sup>556</sup>. Além disso, as orientações sobre como se deve administrar a interpretação das leituras hagiográficas contribuíram incisivamente para o pensamento valeriano. Na justificativa da importância da leitura das hagiografias, abaixo citada, podemos perceber a associação de pensamentos isidorianos aos de Valério:

Com o fim de converter e corrigir os mortais, aproveitem o exemplo dos Santos, pois os costumes dos que desconhecem e que não podem se aperfeiçoar no bem viver devem ser moldados ao exemplo dos mestres de perfeição<sup>557</sup>.

Esse trecho relaciona-se com o ofício de copista de Valério e parece justificar sua Compilação. Com o intuito de promover a instrução da fé aos cristãos, potenciais discípulos, os textos hagiográficos justificam-se como elementos de destaque na filosofia valeriana, pois instrumentalizam o desenvolvimento de sua filosofia, que destaca as hagiografias como parâmetros de orientação da perfeição. O perfeito é aquele que é santo e anula sua própria vontade, sendo justo, caridoso, perseverante, obediente, paciente, manso e misericordioso<sup>558</sup>. Essas são, na visão de Isidoro, características de virtudes construídas por um esforço diário e contínuo – não qualquer esforço, mas aquele que se qualifica como autocorreção, qualidade dos que são retos. Esbarrar no pecado e utilizar-se da penitência para concentrar a mente e o corpo para vigiarem sobre a alma, de modo que, disciplinando sua conduta, o mal seja afastado, é uma perspectiva presente em Valério sempre que encontra alguma dificuldade – como a de inimigos, que constantemente o atacam verbalmente, o que poderia despertar nele pecados como sentir raiva, inveja e romper com sua virtude da Caridade. Valério relata, na sequência, que suplica a

<sup>556</sup> ISIDORO DE SEVILHA. Sentenças 1, XX, p.286; 1, XXI, p.287; 1, XVIII, p. 276-9; Sent 2, II, p.305-8; 2, III, p.308-9; 2, IV, p. 309-10.

<sup>557</sup> ISIDORO DE SEVILHA. Sentenças 2, XI, 1, p.324. (Tradução nossa).

<sup>558</sup> ISIDORO DE SEVILHA. Sentenças 1,30,3; 2, 3 (2,11,12); 2, 4; 2 (5,14); 2,22,12,2,12,4.

Deus ajuda, do mesmo modo jejua ou ora<sup>559</sup>, de maneira que corrobora a perspectiva de Isidoro, o qual ainda afirma que:

As quedas e as penitências dos santos se narram com essa finalidade para que infundam nos homens a confiança da salvação, a fim de que ninguém, depois da queda, desconfie do perdão se pratica a penitência quando vê que até mesmo o santo pecou e se recuperou<sup>560</sup>.

Nesse excerto Isidoro compreende que o texto hagiográfico deve ser lido de maneira mais atenta do que simplesmente conhecer fatos sobre a vida de um santo. A leitura atenciosa à maneira como o santo que pecou se recupera possibilita retirarmos das hagiografias uma disciplina e um modelo de conduta. Quando Isidoro assim coloca, confirma para Valério que o legado que ele poderia deixar para a formação de seus fiéis seguidores seria sua hagiografia, somando a ela um conjunto de outras vidas de santos que possuísem uma hagiografia de narrativa semelhante à dele. Desse modo, Valério realiza uma seleção de textos que contivessem elementos reforçadores de sua identidade da santidade. E como esta somente era admitida se estivesse sob uma vigília contínua, como Isidoro professa e Valério admite, a penitência seria importantíssima. A penitência em si era viver em uma ascese monástica, no caso de Valério, sob práticas cenobitas e eremitas. Essa ascese admite uma moral correspondente aos textos de Gregório magno:

Os que se entregam aos vícios devem conhecer o exemplo dos santos para terem modelos a imitar na ordem e correção e ao comparar-se a eles, experimentem um castigo mais duro por sua desobediência<sup>561</sup>.

Dos escritos de Gregório Magno apreende-se uma moral construída por meio de uma rotina de dedicação à religião, ao método de ensino e às virtudes. Uma série de situações espirituais são exploradas por Gregório, seja através de Jó, seja através de diretivas pastorais aos bispos, em *Moralia* e *Regra Pastoralis*, respectivamente. O uso de interpretações alegóricas da Bíblia demonstra um conhecimento amplo das Escrituras e dos Padres da Igreja por parte de Gregório e

<sup>559</sup> A perseguição de Flaino é sanada por Valério após o seguinte relato: “dedicando-me a mais completa e profunda solidão [...] confiando na força da bondade do Senhor”. E as investidas sediciosas de Justo: “finalmente a Divina Providência, que nunca esquece aqueles que nela confiam, olhou com misericórdia para a fraqueza da minha desgraça” (VALERIO DO BIERZO. Item Valeri narrationes superius memorato patri nostro Donadeo Ordo Querimoniae praefatio discriminis. In: FRIGHETTO, R. **Valerio do Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.103-106).

<sup>560</sup> ISIDORO DE SEVILHA. Sentenças 2,3,XI, 3, p.324. (Tradução nossa).

<sup>561</sup> ISIDORO DE SEVILHA. Sentenças 2,3,XI, 4, p.325. (Tradução nossa).

propicia um tom de valorização da moral individual, na medida em que a autodisciplina é mote de seus discursos. Gregório professou em certo período de sua vida o monasticismo e possui, dessa forma, resquícios da *Regra de Bento* em seu pensamento, quando fala sobre a solidão e a meditação nas Sagradas Escrituras como uma manifestação importante de Humildade, colocando o homem em posição de desconhecer a grandiosidade de Deus e seus desígnios, podendo compreender minimamente os mistérios sobrenaturais através do estudo das escrituras.

No século VI, Gregório dá vida ao texto *Moralia in Job*, também chamado de *Lições Morais*, o qual, juntamente com sua *Regra Pastoral* dedicada aos bispos, instaura uma unidade de fé. A moralização do clero por meio de um culto aos mártires e ocorrências importantes no ano litúrgico – cartas trocadas com Atanásio, autor da *Vida de Antão* – atestam um alinhamento com a ascese de Valério. A preocupação de Gregório com a idoneidade da vocação, da missão e da santidade do sacerdócio tangencia sua ideia de superioridade no comportamento moral. Na busca de definir como um religioso vive, qual comportamento lhe é adequado, insiste no valor do Silêncio e da Humildade como elementos norteadores da rotina. O empenho na mortificação e na anulação de vícios por parte daqueles que se agregam à *ecclesia* é tão valorizado quanto características virtuosas de sabedoria e justiça. Valério parece admitir tal visão, pois qualifica os clérigos que lhe importunam como não merecedores de usufruírem da investidura religiosa, visto que agem da maneira inadequada ao não expressarem uma ascese condizente com um membro da *ecclesia*<sup>562</sup>, revalidando as diretivas de Gregório Magno em sua *Regra Pastoral*.

Para Gregório as virtudes humanas compõem o fundamento das sobrenaturais e não se trata de praticar uma ou várias virtudes, mas de lutar por adquiri-las e praticá-las todas. Cada virtude entrelaça-se com outras, a ponto de formar um conjunto de princípios e valores éticos de Gregório, bastante próximos aos de Valério, professando uma moral idêntica. Em *Diálogos*, que explicita de forma prática a teoria que desenvolve em *Moralia*, Gregório demonstra que a literatura cristã e sobretudo a vida dos santos são comentários à Bíblia. Partindo dessa

<sup>562</sup> “Jamais Cristo se serviria de semelhantes pestes como servos” (VALERIO DO BIERZO. Item Valeri narrationes superius memorato patri nostro Donadeo Ordo Querimoniae praefatio discriminis. In: FRIGHETTO, R. **Valerio do Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.107).

premissa, acredita que o Homem de Deus é aquele que realiza os desígnios de Deus e atualiza os exemplos bíblicos, tornando-se ele próprio um exemplo para o seu tempo<sup>563</sup>. Essa perspectiva se cruza com a de Valério ao emitir que poderia ser exemplo para alguém através do relato de sua trajetória de vida. Na Segunda parte da obra, Gregório realiza uma biografia de São Bento, ocasião em que externa que um santo é um testemunho vivo da palavra contida na Bíblia<sup>564</sup>. Bento é atestado como um *homo biblicus*, movido pelo espírito santo em constante peregrinação espiritual, um modelo bastante próximo à trajetória de vida de Valério. O Homem bom é o que ama: o que ama o que deve amar, exercendo, assim, a virtude da caridade, que demonstra o amor a Deus<sup>565</sup>. O retiro eremítico de Bento, narrado por Gregório, por exemplo, é nivelado ao momento de reconhecimento do amor de Cristo, simulacro idêntico ao que Valério desenvolverá na linha de sucessão de sua trajetória.

Abatido, um dia, por causa da excessiva afluência de alguns seculares – aos quais, em suas dificuldades, somos muitas vezes obrigados a pagar até o que sem dúvida não devemos – procurei um lugar retirado, amigo de minhas mágoas, onde pudesse ver com clareza tudo que me desagradava em minhas ocupações e ter livremente sob os olhos tudo quanto me costumava afligir. Enquanto ali me achava, amargurado e em silêncio por muito tempo, esteve comigo meu amado filho, o diácono Pedro, que desde a mais tenra idade me é familiarmente ligado por grande amizade, e também companheiro no estudo da Palavra Sagrada<sup>566</sup>.

Esse trecho exprime o apego de Gregório à instrumentalização que a Bíblia lhe provê como religioso e a noção de uma separação entre vida espiritual, notadamente contemplativa<sup>567</sup>, e a vida mundana, que abate, deprime e ofusca o espírito, devido ao seu apego ao século. Assim como a disciplina ascética é parte modelada na retórica, também a leitura, a preparação básica de um orador, é uma espécie de batalha, proporcionando armas textuais para defender a cidadela contra o Inimigo<sup>568</sup>. A leitura é alimento para o espírito e pode propiciar o conhecimento da conduta adequada para o monge se ter frente a qualquer dificuldade; e, quanto mais

<sup>563</sup> GREGORIO MAGNO. **Moralia in Job**. Turnhout: Brepols, 1985, p.145.

<sup>564</sup> Ibid., p.121.

<sup>565</sup> GREGORIO MAGNO. **Regra Pastoral**. São Paulo: Paulus, 2010, p.122.

<sup>566</sup> GREGORIO MAGNO. **Prefácio aos quatro livros dos diálogos**. Vide <http://www.documentacatholicaomnia.eu/pdf>.

<sup>567</sup> GREGORIO MAGNO. **Regra Pastoral**. São Paulo: Paulus, 2010, Introdução, p.21.

<sup>568</sup> CARRUTHERS, M. **A técnica do pensamento**. Meditação, retórica e a construção de imagens (400-1200). Campinas: Editora da Unicamp, 2011, p.164-165.

ensinamentos bíblicos um monge guardar no interior de sua mente, pela leitura, mais chances terá de agir corretamente num ataque demoníaco.

Por isso, o homem deve se instruir, para uma *ordo amoris*. É a fim de compreender o verdadeiro amor divino – que não é um amor por si mesmo, mas um amor segundo a dignidade ontológica própria a cada ser, sendo o amor a Deus aquele que se faz pela virtude da Caridade, amando-se aquele que se deve amar – que o homem adquire ações corretas ou, melhor dizendo, uma moral. De tal modo, a moral de Gregório se fundamenta nas virtudes, as quais, como Agostinho já explicara, postas em prática, inviabilizam ao homem praticar o mal e, dessa maneira, unem-no a Deus:

Ora, essa vida feliz mesma é o que o espírito sente quando adere ao Bem imutável. Este torna-se para o homem como um bem privativo, o principal de todos. Ele possui, então, além do mais, todas as virtudes, das quais não é possível usar mal<sup>569</sup>.

Agostinho de Hipona contribuirá para a formação do pensamento de Valério sobre a santidade na fundamentação de sua filosofia no que concerne ao proceder do homem em relação à divindade e às manifestações sobrenaturais possíveis. A maneira como Valério nos expõe os acontecimentos de sua vida liga-se diretamente a concepções admitidas por Agostinho de reconhecimento da Onipotência Divina. A própria trajetória de Valério, entretecida em meio a dificuldades constantes de progressão em sua santidade, notadamente assédios malignos, e a sucessão de percalços fomentadores de desânimo são explicadas na narrativa por meio de colocações filosóficas agostinianas. Ademais, a narrativa composta como uma trajetória de progressão a uma meta – a santidade de Valério – valida o pensamento de Agostinho:

Trata-se do caminho dos que progridem, embora sejam denominados caminhantes perfeitos os que progridem como devem. A suma perfeição, a que não mais aceita acréscimos, consiste em começar a possuir o que se perseguiu como meta<sup>570</sup>.

Assim sendo, Valério dirige a narrativa autobiográfica para se colocar como um caminhante perfeito – acima referenciado por Agostinho. Além desse

<sup>569</sup> GREGÓRIO MAGNO. **Regra Pastoral**. São Paulo: Paulus, 2010, p.140.

<sup>570</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. **A graça**. São Paulo: Paulus, 1998, p.123.

pressuposto, o monge bergidense estabelece em sua concepção filosófica a correspondência com a ideia da Criação, da natureza do homem, da existência do mal e da manifestação da potencialidade espiritual do homem, também presentes na filosofia de Agostinho.

Em relação à concepção da Criação, podemos afirmar que Valério em seu texto passa-nos a impressão de admitir a associação de Deus ao Sumo Bem, visto que se refere à divindade com as características de Força, Justiça e Bondade<sup>571</sup>. A compreensão de que o homem também procede de Deus – porque o “próprio homem, enquanto homem, é certo bem, pois tem a possibilidade, quando o quer, de viver retamente”<sup>572</sup>, estabelecendo, assim, sua vontade como livre<sup>573</sup> – associa a questão da busca da santidade a uma relação de escolha, visto que a constância na busca deriva da prática dos preceitos do Senhor<sup>574</sup>. O fato de Valério alcançar esse estágio em Rufiana é creditado a uma licença divina<sup>575</sup> da mesma maneira que Agostinho cria: “porque aquilo que procuramos, sob a divina exortação, nós o encontraremos, Graças a Ele”<sup>576</sup>.

Imprimir uma boa escolha, uma vida reta, uma trajetória santificada, para as explicações de Agostinho, compreende admitir a vida humana governada pela inteligência. É ela que faz apreender a razão e propicia o ato de discernir, pela observação racional e pelo pensamento<sup>577</sup>. A razão pode conhecer o bem e a vontade pode rejeitá-lo, porque, embora pertencendo ao espírito humano, a vontade é uma faculdade diferente da razão, tendo uma autonomia própria em relação à razão, ainda que a ela esteja ligada. “A razão conhece e a vontade escolhe”<sup>578</sup>, podendo escolher inclusive o irracional, ou seja, o que não está em conformidade com a reta razão. Por isto se explica o mal e o pecado: nada mais do que uma espécie de mal moral, que é concebido como ausência de Deus. Isso corresponde

---

<sup>571</sup> VALERIO DO BIERZO. Item Valeri narrationes superius memorato patri nostro Donadeo Ordo Querimoniae praefatio discriminis. In: FRIGHETTO, R. **Valerio do Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.108.

<sup>572</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. **O livre-arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1995, p.74.

<sup>573</sup> Ibid., p.76.

<sup>574</sup> Ibid., p.79.

<sup>575</sup> “E que ele [...] me permitisse descansar até a morte [...] por isto neste lugar gostoso, ordena o sereno silêncio que é o Paraíso [Rufiana]” (VALERIO DO BIERZO. op. cit., p.111).

<sup>576</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. **O livre-arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1995, p.79.

<sup>577</sup> Ibid., p.84.

<sup>578</sup> Ibid., p.80.

ao texto de Gregório, visto que, dependendo da ausência de Deus que cada pecado atesta, uma qualidade de penitência deveria ser administrada<sup>579</sup>.

Elaborada a tese sobre aqueles que pecavam, ou seja, se desqualificavam para estar junto de Deus, percebemos que se administrava uma medida para revalidar o cristão para dar continuidade em sua trajetória para a santidade. Porém, como Deus não precisa do homem, mas mesmo assim o socorre, ele tem de receber a Graça, para que sua vontade seja boa, afastada do mal, autocorretiva, como Isidoro quer e Valério parece reforçar. Nesse sentido, ele selecionou um texto de Jerônimo para sua Coleção de Hagiografias, o *De Monachorum Penitentiae*, texto que evoca a autocorreção<sup>580</sup>.

Na filosofia neoplatônica de Agostinho, o homem que tenta viver retamente valendo-se unicamente de suas próprias forças sem a ajuda da graça divina acaba pecando. Porém, quando ele acolhe a Graça e, além disso, é reto em sua conduta, então adquire a liberdade<sup>581</sup>, de modo a conhecer a verdade, que é Deus. Essa ideia correspondente em Valério ao encaminhar louvores de graças a Deus em cada etapa de sua trajetória que ele superava. A narrativa de seu destino antes de Rufiana e do reconhecimento de sua santidade (reconhecimento do próprio Valério e motivador da escrita de sua hagiografia pessoal) compreende uma descrição de situações opressoras sanadas pela Graça divina.

Ainda, no desenvolvimento das associações cognitivas entre os pensamentos de Agostinho, que exprimem sua filosofia, e os de Valério, com sua identidade da santidade à maneira de uma trajetória de vida que percorra seis estágios espirituais, temos de mencionar a racionalidade como agente da busca do homem por Deus. A racionalidade e seu impulso pelo conhecimento leva o homem a se abastecer de Deus através da compreensão da Trindade, materializada com a vinda de Cristo e sua ressurreição. Essa perspectiva é trabalhada por Agostinho na ideia de que a Trindade é a representação análoga da mente humana, porque o conhecimento do homem é “o conhecimento de Deus Uno-Trino que se iluminam,

<sup>579</sup> GREGORIO MAGNO. **Regra Pastoral**. São Paulo: Paulus, 2010, p.123.

<sup>580</sup> DIAZ Y DIAZ, M. C. **Valerio del Bierzo**. Su persona. Su obra. Madrid: Taravilla, 2006, p.45.

<sup>581</sup> REALE, G.; ANTISERI, D. **História da filosofia**: Antiguidade e Idade Média. São Paulo: Paulus, 1990, p.457.



mutuamente, quase que como um espelho”<sup>582</sup>. Desse modo, conhecer Deus leva o homem a conhecer mais sobre o mundo da criação e o desenvolvimento dos homens, aspectos ensinados nos textos Bíblicos. Conhecendo os homens, o monge inicia um diálogo consigo mesmo, no qual perscruta a si próprio, o tempo todo, para verificar se é similar aos homens que identifica como perfeitos nos textos bíblicos ou se está procedendo de maneira errada, fazendo os mesmos passos daqueles que desprezaram Cristo.

Num texto da Compilação de Valério, encontramos: “Os néscios apenas tem a sabedoria do mundo e desprezam o caminho da vida eterna. Os eleitos têm a verdadeira sabedoria de Deus. Tomam o caminho difícil seguindo os passos de Cristo”<sup>583</sup>. Esse tipo de ascese parece ser compreendida por Valério como próxima daquela relatada pelos padres do deserto egípcio em obras como a *Vida de Antão*, testemunhas de um modo de viver eremita. Por isso, aderirá à compreensão de Agostinho sobre os seis estágios por que a humanidade teve de passar e nos quais está em trânsito.

Notadamente, no entanto, a maior apreensão de Valério sobre as perspectivas presentes em obras de Agostinho é a que se refere ao estabelecimento da criação do mundo em seis estágios pela Divindade. Agostinho estabelece que a Humanidade passou por cinco estágios antes daquele que estavam vivendo e ainda passaria por mais um em outra dimensão. O estágio por que estavam passando era o da espera do Juízo Final e o próximo seria o da vida eterna. Por isso, justifica-se uma busca dos homens pela santidade. Na iminência de um julgamento, o homem tinha de portar-se de maneira santa, a fim de merecer um bom lugar após o Juízo. Essa perspectiva se expressa pela narrativa valeriana, que se estabelece em seis episódios de peregrinação, sendo que o último, aquele que conduz Valério ao fim de sua vida e ao retorno de uma vida cenobita, é considerado por ele como o do reconhecimento de sua santidade.

Nesse quesito, a explicação de Agostinho sobre a Graça, como aquilo que “não apenas leva a conhecer o que devemos fazer, mas também a praticar o que

<sup>582</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. **A cidade de Deus**, v.3. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, p.3245.

<sup>583</sup> VALERIO DE BIERZO. Nuperrima editio. In: DIAZ Y DIAZ, M. C. **Valerio del Bierzo**. Su vida, Su obra. Madrid: Taravilla, 2006, p.189.

conhecemos”<sup>584</sup>, possui uma correspondência idêntica àquela que Valério admite quando desaprova os falsos monges que, investidos de uma confissão religiosa agem como se fossem seculares, com modos de viver desregrados da ascese monástica. Para Valério, essas figuras compreendem pessoas que “conhecem o que devem fazer, porém não praticam”<sup>585</sup>, sendo desprovidos da Graça divina, indivíduos que jamais poderiam ser santos, ao contrário de Valério que poderia ser santo, já que possuía boa-vontade e Graça. Nesse sentido, já provada a Graça admitida por Valério, vamos aos elementos os quais demonstram sua admissão filosófica da boa vontade e que atestam que ele possui conduta reta. É exatamente essa ideia que Valério demonstra ao conceituar os monges e religiosos como falsos e nesse ponto expressa a dinâmica de toda obra filosófica de Gregório Magno, que conduz, justamente nesse sentido, qualquer tema dogmático que possa ser explorado, sempre estabelecendo a necessidade de se testemunhar no modo de viver a fé que se defende em textos<sup>586</sup>, exaltando, assim, uma conduta reta.

Agostinho continua, estabelecendo que a Graça seria “não somente a acreditar no que devemos amar, mas também a amar o que cremos”<sup>587</sup>. Este amor por aquilo em que se crê é estabelecido no texto de Valério como sua constante afirmação de continuidade de sua prática monástica cenobita, mesmo em períodos de via eremita, visto que o conhecimento de Deus que as práticas cenobitas referendam é tido como válido por Valério, haja vista a maneira como expõe as práticas em sua narrativa, qualificadas como adequadas.

Acreditamos que esse aperfeiçoamento dialogava muito com a erudição, visto que Valério, como monge copista, mantinha contato com a leitura e a reprodução de muitas obras canônicas do período. E, neste quesito, nos perguntamos com quais obras e pensadores que comentaram ou explicaram princípios de vida que estavam descritos na Bíblia como legítimos de uma trajetória

<sup>584</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. **A graça**. São Paulo: Paulus, 1998, p.67.

<sup>585</sup> “Há também aqueles que aprofundam, com muita atenção, os ensinamentos do Espírito, mas depois pisoteiam, com a própria conduta de vida, o que conseguem compreender com a inteligência; e ei-los facilmente ensinando o que aprenderam com o estudo, mas não com a prática” (GREGÓRIO MAGNO. **A Regra Pastoral**. São Paulo: Paulus, 2010, p.37).

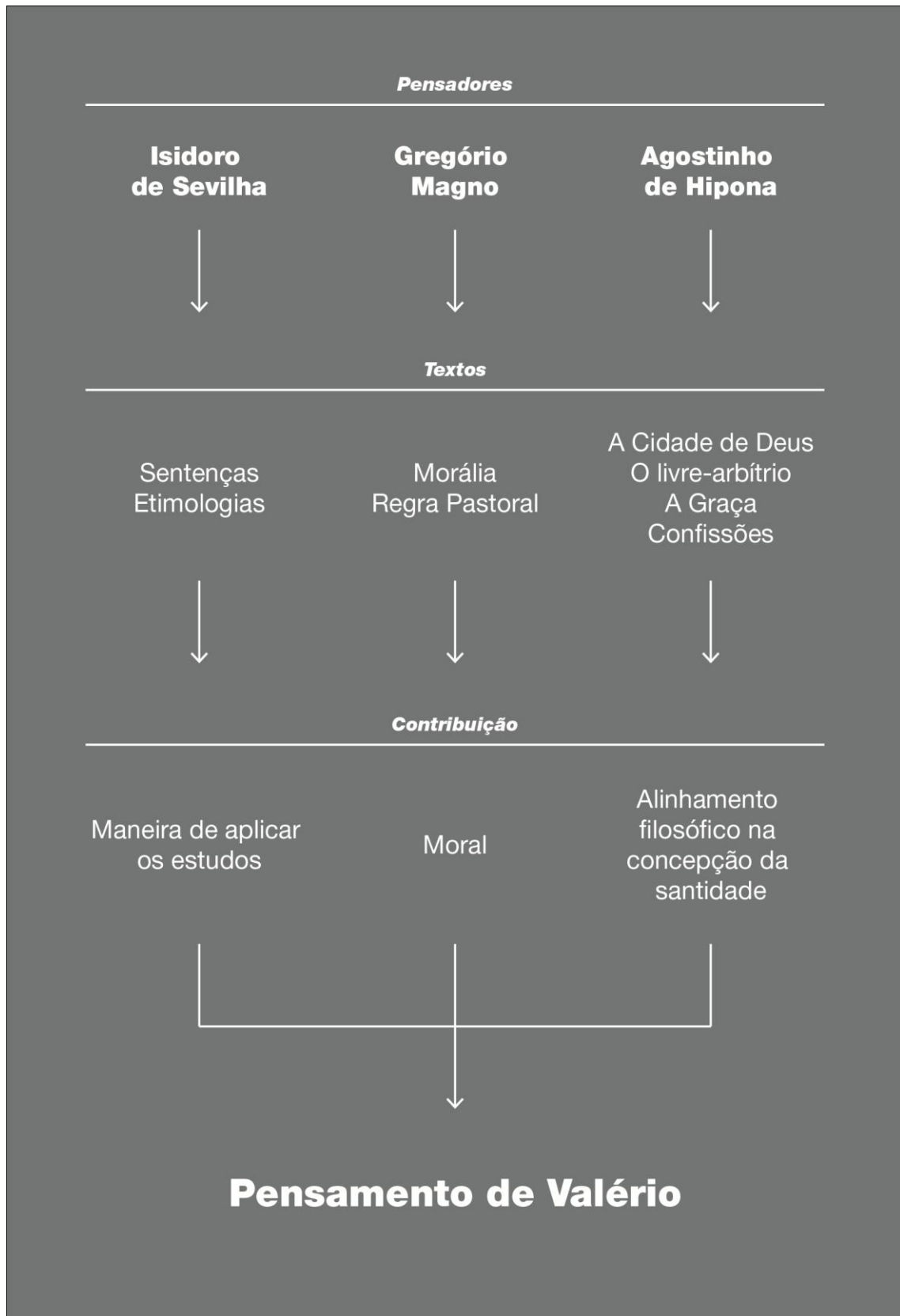
<sup>586</sup> “Ministros mais ocupados com questões seculares que com a cura de almas [...] na verdade, ninguém causa maior dano à Igreja do que aquele que, tendo um título e uma posição que comportam santidade, vive uma vida corrupta [...] quando um homem posto em condição que exige santidade escandaliza os outros com a palavra e com o exemplo, seria melhor para ele que as suas ações mundanas o tivessem levado à morte” (Ibid., p.38-39).

<sup>587</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. op. cit., p.225-226.

santa Valério teria travado contato. No *Epistolário* de Bráulio, bispo de Zaragoza no sétimo século, encontramos uma correspondência entre ele e Frutuoso de Braga, comentando algumas obras de estudo<sup>588</sup>. Nesse registro, as obras de Isidoro de Sevilha são mencionadas, o que nos coloca o parâmetro da influência de Isidoro, Gregório Magno e Agostinho de Hipona sobre mosteiros de regra frutuossiana, como era o caso de Compludo e, pelo que podemos verificar, de Valério.

---

<sup>588</sup> BRAULIO DE ZARAGOZA. **Epistolario**. Edición crítica y traducción por: L. Riesgo Terrero. Sevilla: Editorial Católica Española, 1975, p.163, 167-183.



## 5 A TRAJETÓRIA DE VALÉRIO COMO TRAJETÓRIA DA SANTIDADE: OS SEIS ESTÁGIOS DE SANTIDADE DE VALÉRIO

“Cada um de nós explora como pode, melhor ou pior, estes segredos da Sagrada Escritura”<sup>589</sup>. Essa citação do bispo Agostinho de Hipona parece ter sido levada a sério por Valério. A história da humanidade narrada pelos textos Bíblicos passa a ser reproduzida na narrativa de Valério sobre a história de sua vida, demonstrando que ele talvez tivesse descoberto nesse conjunto de textos a sua identidade da santidade.

As relações entre os eventos narrados por Valério, suas impressões sobre os mesmos e a maneira com constrói sua imagem neles revelam a admissão de preceitos da filosofia cristã cunhados anteriormente a Valério pela Patrística de Agostinho. Utilizando-se de uma figura chamada *clímax*, em grego, ou *gradatio* em latim – destacada por Agostinho como de uso de S. Paulo em suas epístolas aos Romanos –, ou seja, a escrita segundo uma figura de pensamento em que as ideias se sucedem grau a grau umas depois das outras<sup>590</sup>, claramente uma expressão de oratória, Valério repassa-nos sua trajetória de vida sob aspectos de gradação espiritual.

Como a filosofia agostiniana é um neoplatonismo eminentemente cristão, todos os pressupostos admitidos e conceituados perpassam os textos bíblicos. Além do “segredo da Sagrada Escritura” sob o signo da filosofia cristã agostiniana, explorado por Valério, o monge bergidense apropriar-se-á da concepção de tempo histórico presente na Bíblia, construindo uma narrativa que externa momentos cruciais de sua trajetória de vida, elencados por seis ambientes por que transita geograficamente. Esses seis ambientes (acompanhem no mapa na próxima página) – o Cenóbio de Compludo (1), a região do Ebronauto (2), o oratório de São Félix (3), a cela em que Frutuoso de Braga havia estado (4), o Mosteiro de Rufiana (5) e o oratório de São Pantaleão (6) – fazem uma associação com os seis estágios da história da humanidade. Como um estilo retórico que focaliza uma realidade menor,

<sup>589</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. **A cidade de Deus**, v.3. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, p.1452.

<sup>590</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002, p.217.

validando algumas experiências, para projetá-la em uma realidade mais abrangente, Valério se apropria da maneira bíblica de se contar uma história para contar a sua própria história, pontuando um início e um fim para sua jornada, assim como a humanidade possui, segundo a Bíblia, uma criação e uma finalização.



Segundo a Bíblia, a existência do mundo passou a ser efetivada com o episódio da Criação. Ele dá início à contagem do tempo da humanidade. Assim, quando Deus criou o mundo e deu-lhe movimento, criou também o tempo. Este vai sendo sucedido por uma série de eventos que justificam a existência da humanidade: a queda de Adão, que inaugura as dores e a necessidade de trabalho para os homens; a Aliança de Deus com Abraão, simbolizando a promessa de salvação; o tempo de espera do Messias, no qual o homem se prepara para a

salvação; o Tempo da Vinda de Cristo sobre a terra, que contém a identidade da salvação e, por conseguinte, da santidade; o Juízo Final, período em que se decidirá quem será salvo:

E, conseqüentemente, na história assim entendida, também o homem se compreende a si mesmo bem melhor: compreende melhor de onde vem, onde se encontra e aonde é chamado a chegar<sup>591</sup>.

Valério parece ter compreendido a si mesmo nesse eixo e correlacionado o ato de contar a sua própria vida como uma *natura rerum*, uma memória que tinha de sua trajetória de vida relacionada à trajetória do povo cristão, comparando os eventos de sua própria vida com aqueles que Agostinho nos narra da Cidade de Deus. A concepção de história expressa na mensagem bíblica é retilínea: no transcorrer do tempo, verificam-se eventos decisivos e irrepetíveis, que são como que etapas que destacam o seu sentido<sup>592</sup>. A história, após o advento do Cristianismo, adquire um sentido totalmente desconhecido para os gregos: ela tem um princípio, com a criação, e um termo, com o fim do mundo, ou seja, com o juízo final e com a ressurreição. Essa perspectiva de transcendentalidade da História, conduzida segundo uma vontade divina, é admitida por Valério<sup>593</sup> e tem também três momentos intermediários essenciais, que marcam o seu discurso: o pecado original, com suas conseqüências; a espera pela vinda do salvador e a encarnação e paixão do filho de Deus, com a constituição de sua Igreja. A história se concluirá com o Dia do Senhor “que será como o repouso eterno, não só do espírito, mas também do corpo”<sup>594</sup>. O conjunto de textos da autobiografia e as demais obras de Valério, incluindo a Compilação hagiográfica, formariam um testemunho de uma vida santa, entendida por Valério como uma História. Desse modo, através de sua história – sua trajetória individual –, Valério descreverá o sentido de acontecimentos de sua vida, em um tempo linear, com um sentido expreso: a salvação por meio da santificação.

A partir da tradição da criação do mundo para os cristãos, a humanidade conta com um Deus único, o qual enviou o messias Jesus e por meio da Trindade

<sup>591</sup> REALE, G.; ANTISERI, D. **História da filosofia**: Antiguidade e Idade Média. São Paulo: Paulus, 1990, p.394.

<sup>592</sup> Ibid., p.393.

<sup>593</sup> FRIGHETTO, R. Historiografia e poder: o valor da história, segundo o pensamento de Isidoro de Sevilha e de Valério do Bierzo (*Hispania*, século VII). **Revista História da Historiografia**. Ouro Preto, n. 5, set. 2010, p.80.

<sup>594</sup> REALE, G.; ANTISERI, D. op. cit., p.459.

instaurou sua relação com o homem: a promessa do Reino de Deus àqueles que vivem segundo o espírito. Em Valério, a partir do instante em que se converte monge cenobita, ele inaugura o sentido de criação divina. Portanto, a entrada no Mosteiro de Compludo alinha-se com o momento da criação, considerado por Agostinho o primeiro estágio da criação da Humanidade e primeira idade do homem, segundo Isidoro de Sevilha<sup>595</sup>.

A adesão de Valério à vida religiosa expressa o temor a Deus, o qual seguindo Agostinho: “antes de toda e qualquer coisa, é preciso converter-se pelo temor de Deus para conhecer-lhe a vontade, para saber o que nos ordena buscar ou rejeitar”<sup>596</sup>. Desse modo, o temor propicia iniciar uma vida – primeiro estágio – sob uma perspectiva de salvação: “incute o pensamento de nossa mortalidade e da futura morte e fixe no lenho da cruz todos os movimentos da soberba”<sup>597</sup>. Este nascimento como monge cristão sob o temor a Deus inspira a gradação de virtudes de Valério.

A figura do Cristo é o centro no tempo histórico cristão descrito por Agostinho, de modo que essa mesma figura será central na descrição do tempo de vida de Valério: do mesmo modo que é por ela que as ações devem se mover para chegar à plenitude, alcançando, assim, a eternidade, na visão Agostiniana, o monge utilizará a vida de Cristo, contida no Novo Testamento, como começo, meio e fim de sua prática de vida. Assim, as Sagradas Escrituras passam a ser a orientação plena para o monge, representadas pelos ensinamentos bíblicos, mas também pelas orientações das regras monásticas e pelos textos hagiográficos. É nesse momento de sua vida que Valério fomentará a sua formação intelectual, desenvolvendo o pleno conhecimento de Cristo através do estudo e das práticas monásticas. Os relatos de oração, solidão e meditação, nessa época de sua vida, são mais extensos, o que indica um maior empenho do monge sobre eles. É o tempo de conhecer os caminhos de Cristo. Para tal, enseja aspirar ao degrau da piedade que

<sup>595</sup> ISIDORO DE SEVILHA. **Etimologías**. Madrid: BAC, 2009, p.501.

<sup>596</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002, p.92.

<sup>597</sup> Idem.



propicia o correto estudo das Sagradas Escrituras e corretamente se repreender de seus vícios<sup>598</sup>.

A vida segundo o espírito admite uma nova vida, a qual supõe um novo nascimento. Este nascimento do espírito é o nascimento da verdadeira vida, que para Valério será a vida monástica. A vida espiritual supõe um novo critério de juízo, que para o bergidense será desenvolvido ao longo de sua vida por meio do estudo, da observação a uma rotina de práticas monásticas e da persistência no caminho. Desse modo, após o temor de Deus e a piedade, o grau que Valério adquire é o da ciência. Segundo Agostinho, é exatamente neste grau que há de se exercitar todo estudioso das divinas Escrituras. Sem achar-se preso ao amor mundano dos bens temporais, Valério pode aproximar-se da dimensão do amor divino. Esta ciência, ainda nos afirma Agostinho, torna o homem suplicante, pois o afeto que passa a sentir pelas coisas divinas motiva o homem a pedir consolo desse amor e assim as solicitações de auxílio divino são obra da santa esperança<sup>599</sup>.

Lentamente, Valério como estudioso encontra um quarto grau de desenvolvimento, após o temor, a piedade e a ciência, que é a fortaleza, uma característica daqueles que tem “fome e sede de justiça”<sup>600</sup>. Ao final de sua vida, em seus últimos decênios, o juízo – que são os elementos que fazem parte de uma vida santa – estará completo e o monge poderá escrever sua autobiografia para expô-lo. Nesse período, que vai desde que Valério sai de Compludo – Criação – até chegar ao momento em que se isola na cela de Frutuoso – Tempo de Espera pelo Messias –, desenvolvem-se os estudos de Valério e a continuidade de práticas monásticas que aprendera pela regra de Frutuoso em Compludo, pelas hagiografias que copia e compila, pelo estudo da Bíblia e de textos filosóficos. Segundo Agostinho, graças à fortaleza o homem se afasta de toda alegria mortífera das coisas temporais e dirige-se ao amor dos bens eternos.

Cremos que nesse intervalo, relatado por Valério como o da passagem pela região do Ebronauto – correlacionado com a “Queda” representativa do pecado de

---

<sup>598</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002, p.92.

<sup>599</sup> Ibid., p.93.

<sup>600</sup> Idem.

Adão<sup>601</sup> – e pelo oratório de São Félix – que representa, na linha temporal da humanidade, a Aliança de Deus com Abraão –, o monge desenvolveu o aprimoramento de suas práticas: é descrito como um período em que se esmerava em progredir, sendo orientador, professor, mestre, guia local. Ademais essa época é a de maior atividade de Valério, com a concentração de uma série de relatos entre esses trajetos: sua saída do Cenóbio; sua temporada à mercê das esmolas de cristãos locais; os dias difíceis na pobreza extrema, com ataques demoníacos através de turbulências, como assaltos e implicâncias de pessoas como Justo, Isidoro e Flaino.

Foi um momento relatado como de muita dificuldade, no qual, além de se esmerar nas práticas monásticas e no estudo, Valério administrava uma ascese diária imposta pelas condições materiais de que dispunha, menos vantajosas do que as que teria se residisse em um mosteiro. Sua trajetória eremita é descrita, nesse trecho, portanto, com referências a vigília, oração, jejum, mudanças de local de passagem (comunica que sai de alguma região do Ebronauto, em que se estabeleceu assim que saiu do mosteiro de Compludo, rumo ao oratório de São Félix) e assédio de ladrões. Esse é um panorama que espelha com veracidade a condição de um peregrino nas montanhas do Bierzo: um indivíduo exposto a perigos e condições difíceis. Tal período observa o quinto grau que Agostinho considera em sua ascensão espiritual que é o grau de conselho. Neste a alma se purifica pelo exercício de amor ao próximo:

Quem chegou a este grau purifica de tal modo os olhos de seu coração que não pode preferir, e sequer comparar, a Verdade suprema a nada, nem ao próximo, nem ao ser que ele mais ama, isto é, a si próprio. Este santo, em consequência, terá coração tão purificado, tão simples que não se apartará da verdade por interesse de agradar aos homens, nem com o fim de evitar os mil aborrecimentos que tornam infeliz esta vida presente<sup>602</sup>.

---

<sup>601</sup> Na história cristã, a morte do homem começa com o pecado de Adão, o que também encontra correspondência com o pecado, visto que Valério assente que a vida na carne é uma vida de morte, identificada por ele com a exposição do homem à vida secular e às tentações numerosas de pecados que ela lhe provê. Valério associa a vida secular aos qualificativos “baixa”, “trevas” e “agitada”. Expressa a sua entrada em Compludo como obra da “Graça do Poder Divino” e utiliza os seguintes adjetivos para a vida que abraça a partir dali (vida monástica): “bom porto”, “deserto solitário que refugia”, “lugar consagrado a Deus” (VALERIO DO BIERZO. Item Valeri narrationes superius memorato patri nostro Donadeo Ordo Querimoniae praefatio discriminis. In: FRIGHETTO, R. **Valerio do Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.101-102).

<sup>602</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002, p.94.

Ao mesmo tempo, essa época descreve o reconhecimento de Valério como um guia espiritual, pois é nesse trajeto que recebe o manto de Theodora, um sinal retórico de seu texto de que recebia o reconhecimento por indivíduos da nobreza local de que era um santo. Ademais, é nesse intervalo que ensina a crianças e jovens, administrando-lhes o conhecimento da fé, fato que corrobora nossa tese de que foi o momento de maior estudo e atividade de Valério. As virtudes da Caridade, Humildade, Prudência, Justiça, Temperança e Força desenvolvem-se ali. No período que vai da saída do oratório de São Félix até a cela de Frutuoso, narram-se eventos que mencionam ataques demoníacos vencidos por Valério por meio da solidão e da meditação. Um desses episódios se dá no tempo em que vivia na cela de Frutuoso, bastante emblemático, pois um confronto é narrado colocando o Demônio, ao final, prostrado diante do monge, em sinal de reverência à sua santidade.

Pela fé em Cristo o homem participa da Graça conquistada por Ele com seu sacrifício e renasce em uma nova vida – a espiritual<sup>603</sup>. A fé de Valério em Cristo é testemunhada em uma série de eventos, ocorridos entre Compludo e a cela de Frutuoso, nos quais o monge mostra-se perseverante na fé e admite receber a Graça divina, renascendo como santo. O fato de alguém estar confirmado pela Graça é sinal de que não pode mais fazer o mal, pois atingiu o grau supremo de liberdade<sup>604</sup>. Dessa forma, o homem que estiver mais completamente dominado pela graça de Cristo será também o mais livre. E, como o santo é aquele dominado pela Graça e, portanto, livre, Valério demonstrará que está livre para fazer o bem e não é forçado a cometer o mal por nenhuma necessidade. O mal já não o atinge, visto que nesse estágio Valério já não faz mau uso do livre-arbítrio – bem concedido por Deus –, escolhendo o pecado. Ao contrário, Valério escolhe apenas o espírito e é incapaz de fazer o mal aos outros e a si. Desse modo, o mal já não pode aproximar-se do monge. O Demônio, sabendo que pode tentá-lo e mesmo assim o santo não falhará, desiste de persegui-lo.

O próximo ponto da trajetória de Valério será o mosteiro de Rufiana como um todo. Será o momento do texto em que ele não se referenciará mais à cela de Frutuoso – que também faz parte da área de Rufiana –, mas sim à sua relação com

<sup>603</sup> ABBAGNANO, N. **Historia de la filosofia** (Tomo I). Barcelona: Montaner y Simon, 1955, p.191.

<sup>604</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. **O livre-arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1995, p.18.

a comunidade cristã do Mosteiro, especialmente por meio da figura do abade Donadeo. Como a vida espiritual só se realiza na comunidade cristã, porque a Igreja é o corpo de Cristo no qual os cristãos são os diversos membros, Valério fruirá desta vida no Cenóbio de Rufiana – o local de “calma na tempestade” espiritual de Valério. Essa mansidão pode ser asseverada pela escrita da própria obra autobiográfica, a qual acreditamos tenha se efetivado nesse local. Em Rufiana, Valério poderá meditar sobre sua vida pregressa e escrevê-la com *scientia* de quais foram as etapas em sua trajetória de conquista da santidade, separando os eventos que lhe atestam esse epíteto, como, por exemplo, sua escolha em utilizar eventos legitimadores da santidade como aqueles que demonstram culto e eventos místicos tangentes a sua figura, como sonhos, visões, curas, ataques vencidos. Rufiana se relaciona com o evento da Vinda de Cristo na linha do tempo cristão, porque é nesse local que Valério parece ter atingido uma maturidade espiritual que o faz receber Cristo. Relaciona-se com o grau de sabedoria que Agostinho elenca como o último grau em que se gozarão delícias, tranquilo e em paz<sup>605</sup>.

O ponto seguinte da trajetória será o oratório de São Pantaleão – o “porto desejado” –, local que materializa a sobrenaturalidade de Valério. Com a ajuda de bons cristãos o local é erigido, o que já demonstra um culto a Valério em vida. Milagres, feitos pelas mãos de seus discípulos João e Saturnino, são realizados ali. Parece ser o local em que Valério deseja deixar seu legado e reproduzir uma *mimesis* de sua trajetória por meio de seus discípulos. No entanto, ele se frustra, porque nem João nem Saturnino poderá ter uma perseverança como a dele em resistir às tentações: um desistirá e o outro será morto. A desistência e a morte são os dois maiores ataques do Demônio a um monge, as duas piores emanções do mal para afastar um soldado do campo de batalha. O retorno para a vida secular e a morte são os únicos dois itens que incorrem em reciprocidade absoluta, visto que a vida secular é a própria morte. No fim, Valério sente-se só, pois, embora tenha conseguido vencer em sua trajetória de vida, não conseguiu testemunhar o mesmo bem diante de seus olhos através de um discípulo que reproduzisse tudo aquilo que ele aprendeu durante essa trajetória e repassou para outros. Sua solidão é fruto de não conseguir ver reproduzida a sua teoria, da qual somente ele foi experimento.

---

<sup>605</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002, p.94.

No entanto, ele nos deixa sua filosofia sobre a identidade da santidade através de sua trajetória de vida, repousada sobre seus textos autobiográficos e sobre o conjunto de textos compilados de cunho hagiográfico ao qual lhe atribuem a organização. É esse o legado de Valério que sobreviveu e a que tentamos dar vida por meio desta tese, talvez para, de alguma maneira, retirar nosso monge de sua solidão, contando a história do desenvolvimento de sua filosofia sobre a santidade e tentando fazer isso o mais próximo possível de como compreendemos que tenha acontecido. Sua filosofia contém a identificação de um homem santo e dos caminhos utilizados pelo mesmo para alçar-se a essa santidade. Esses caminhos passam pela filosofia de Agostinho de Hipona e expressam-se em correspondência com a estruturação de práticas e estudos presentes nas regras monásticas, em textos de Isidoro de Sevilha, Concílios e Evangelhos. Valério oferece uma perspectiva histórica pautada na sua trajetória individual, importando-se com a preservação de sua memória como um modelo exemplar de História para outros monges e discípulos<sup>606</sup>.

---

<sup>606</sup> FRIGHETTO, R. Historiografia e poder: o valor da história, segundo o pensamento de Isidoro de Sevilha e de Valério do Bierzo (*Hispania*, século VII). **Revista História da Historiografia**. Ouro Preto, n. 5, set. 2010, p.79.

1	2	3	4	5	6	7
Criação	Queda	Aliança	Espera do Messias	Vinda de Cristo	Juizo Final	Paraíso ou Inferno
Tempo da Humanidade						
Conhece o Cosmos	Conhece a si		Conhece Cristo	Nulidade do ser		
Experiência Humana						
Cenóbio de Compludo	Região do Ebronauta	Oratório de S. Felix	Cela de Frutuoso	Mosteiro de Rufiana	Oratório de S. Pantaleão	
Tempo de vida de Valério						
Início da trajetória da santidade	Período de prática eremita		Retorno ao mosteiro		Desenvolvimento da santidade	
Experiência de vida narrada por Valério						
Desafios do Demônio + Ascese dos padres do deserto + Rotina monástica da regra de Frutuoso em peregrinação				Desenvolvimento da filosofia e escrita da autobiografia/cópia e compilação de hagiografias		

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os textos de pensadores cristãos, nos quatro primeiros séculos d.C, que se propõem a elucidar pontos não tão claros da doutrina cristã, por meio de um pensamento filosófico, utilizam-se da exposição de ideias complexas por meio de intelectões mais simples que somadas a outras de mesmo teor, em gradação, funcionam como estágios presentes nos processos de crescimento e sustentação da fé. Um filósofo cristão possui uma característica diferenciadora na produção de sua filosofia, pois as questões de ordem especulativa estão subordinadas ao fato de que alguns pressupostos são dados pela crença da Revelação, o que quer dizer que:

[...] esse esforço da verdade acreditada para se transformar em verdade sabida é, verdadeiramente, a vida da sabedoria cristã, e o corpo das verdades racionais que esse esforço nos proporciona é a própria filosofia cristã<sup>607</sup>.

A filosofia cristã retoma categorias mentais e meios expressivos próprios da filosofia desenvolvida pelos gregos e também pelos romanos, somente na medida em que podem contribuir para a apresentação, o esclarecimento e a salvaguarda da doutrina cristã. Esta última refere-se às justificações que podem ser compreendidas a partir do Evangelho, ou seja, exatamente o empenho filosófico dos cristãos. A partir de textos referentes à lei de Deus para os homens (Antigo Testamento) e de textos relativos aos ensinamentos do filho de Deus (Novo Testamento), faz-se uma justificação de pressupostos admitidos e seguidos pelo cristianismo. Portanto, é o texto bíblico que fornece as coordenadas interpretativas:

Chamo, pois, de filosofia cristã toda filosofia que, embora distinga formalmente as duas ordens, considere a revelação cristã uma auxiliar indispensável da razão<sup>608</sup>.

A partir do século II, a ideia de “*Logos joanino*” impregnou a mensagem cristã, possivelmente devido à sociedade daquela época parecer fortemente aculturada e especificamente caracterizada e, portanto, exigente de uma transformação capaz de responder questões referentes a categorias de pensamento

<sup>607</sup> GILSON, E. **O espírito da filosofia medieval**. Tradução de: BRANDÃO, E. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.42.

<sup>608</sup> Ibid., p.45.

como as de pessoa, natureza, hipóstase, entre outras. A legitimidade do comportamento dos cristãos deriva da demonstração racional das verdades da fé e é nesse sentido que se desenvolve a filosofia cristã dos apologistas. Assim, fundamenta-se a identificação entre o *Logos* e Cristo, baseada na referência Bíblica de São João, propiciando um sentido para a história da humanidade. Desenvolvendo este conceito de *Logos* divino, a filosofia cristã fundamenta que a compreensão do homem sobre o mundo que o cerca e sobre sua própria vida está relacionada a suas capacidades intelectuais, mas se o homem depender apenas dessas capacidades, será capaz de acessar somente parte de suas verdades. É o elemento da Graça de Cristo que lhe possibilita interpretar a verdade inteira<sup>609</sup>.

Segundo o filósofo cristão Justino, a história da humanidade é uma história santa, pois Deus a dirige para a salvação e todo homem é convidado, pela sua razão e pela sua consciência, a viver e pensar segundo o *Logos* e a descobrir a mensagem da salvação e da verdade<sup>610</sup>. O principal meio de refletir, para o filósofo cristão, é a leitura da exegese bíblica. Há, portanto, segundo essa perspectiva, a noção de imperfeição da razão e da natureza humanas, as quais necessitam de Deus para serem tomadas pela Graça, para a santificação e perfeição da fé. A afirmação de Agostinho de que a verdade em qualquer parte em que se encontre é de propriedade do Senhor manifesta o princípio guia dos Padres da Igreja em relação à filosofia anterior ao cristianismo: deve-se aproveitá-la e orientá-la pela sabedoria<sup>611</sup>.

Esse aprendizado era repassado aos que se dedicavam no interior da *ecclesia* à manutenção do patrimônio cultural do cristianismo, dando continuidade à salvaguarda da filosofia cristã, bastante importante para a solidez dogmática, como os sínodos e concílios atestam. Desse modo, a instrução intelectual referencia uma abrangência diagnóstica do aparato sócio-cultural preponderante. Segundo registros históricos, na forma de epistolários, sínodos, concílios e até mesmo leis civis, entre os mais relevantes, a educação produtora de debates filosóficos nivelados através de conhecimento filosófico da doutrina cristã era exclusiva de uma minoria, de

<sup>609</sup> MORESCHINI, C. **História da filosofia patrística**. São Paulo: Loyola, 2013, p.71.

<sup>610</sup> Ibid., p.76.

<sup>611</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002, p.116.



abastados que possuíam origens aristocráticas e exerciam, principalmente, papel de liderança política da e na *ecclesia*.

No caso da *Hispania*-visigoda, a função de bispo era a mais corriqueiramente associada à direção intelectual da sociedade, exemplarmente notada no século VI com o episódio da sacralização monárquica e no século VII com as obras de Isidoro de Sevilha, considerado um dos últimos filósofos da Patrística. Desse modo, pesquisas históricas relacionadas ao âmbito político do reino hispano-visigodo facilmente dirigem-se aos estudos sobre o grupo episcopal e os concílios talvez sejam uma das documentações mais citadas em trabalhos acadêmicos de história política e/ou cultural. Igualmente, o nome de Isidoro de Sevilha é abundantemente indicado. De modo que, investigando a educação recebida por Isidoro localizamos a emergência de um espaço de erudição bastante específico de uma ascese monástica: o mosteiro. Neste, as bibliotecas e monges copistas são direcionados ao prosseguimento do pensamento greco-romano – ainda que oficialmente tido apenas como referência de modo de escrita, e não de incorporação de crença – e ao impulso de expressões da identidade da santidade. Devemos salvaguardar, no entanto, que essa evidência deve ser mensurada de acordo com o contexto sócio-político do reino, pois os monges parecem ter-se dedicado mais à cela e à manutenção da subsistência do que a atividades de erudição.

Em um levantamento sobre as práticas rotineiras, descritas nos registros das principais regras de vida disciplinadoras dos principais grupos monásticos na *Hispania*, pelo menos desde o século IV, nota-se que as regras de Bento e de Isidoro são aquelas que mais valorizam atividades consideradas de estudo. A meditação e canto de salmos que segundo a tradição relacionam-se ao estudo da Bíblia e a certo grau de reflexão filosófica são valorizadas quando comparadas à Regra Comum e à Regra de Frutuoso. Estas duas regras de vida para monges valorizam a introspecção, pelos registros de atividades desenvolvidas mais isoladamente.

A ascese monástica de Frutuoso desenvolveu-se em mosteiros no noroeste da *Hispania*. Ele professava notadamente uma ascese inspirada nos Padres do Deserto. A tradição destes refere-se às concepções de identidade da santidade relacionada a uma específica vinculação da natureza humana com sua natureza

ligada ao mal, que os monges eremitas do Egito e da Síria, durante o século IV, projetaram. Nela, o ambiente secular era uma distração indesejável, de modo que a retórica do deserto é uma constante. Para concentrar o impulso à santidade era necessário um conjunto de práticas adequadas, conhecidas como de vertente eremita, que destacava a meditação sobre passagens bíblicas, visto que, segundo Agostinho, a perfeição do homem consiste em orientar sua vida para a Vida imutável<sup>612</sup> e esta somente é possível pela correta consciência do que se deve amar<sup>613</sup>. As práticas ascéticas orientam a intenção para o dever do amor a Deus: “submetido o corpo a essa espécie de laboriosa luta, eles procuram extinguir as paixões que o degradam, isto é, reprimem os maus hábitos e inclinações da alma que a levam ao gozo das coisas inferiores”<sup>614</sup>

Os episódios bíblicos, nessa tradição, eram tomados como exemplos de enfrentamento de divagação – empecilho temível para a santidade. Nesse sentido, personagens identificados com a santidade são fontes de conhecimento sobre o aperfeiçoamento espiritual. Absorviam deles atitudes relacionadas ao treinamento do corpo e do espírito – o que consideramos ascese. Esta ascese identifica-se com a quantidade e constância de penitências, uma vez que se acredita que quanto mais se santifica mais se acentua a natureza do mal do ser humano, evidenciando-se vícios, combatidos com exercícios cotidianos. Nesse sentido, as práticas monásticas descritas por Frutuoso são um atalho para o correto desempenho dessa ascese.

Segundo Isidoro de Sevilha, o início da aquisição de uma virtude parte de uma intelecção de si próprio na qual se constata uma ausência. Nesses termos, a santidade é uma busca que implica persistência: não desistir de buscá-la na vida terrena. A constância faz parte de uma atitude daquele que se santifica<sup>615</sup>. De tal modo, a santidade é uma constância. No âmbito dessa virtude outras quatro gravitam, todas elas ligadas a ímpetos de continuidade: a Fortaleza, que propicia suportar as adversidades; a Temperança, que desestimula a luxúria e a concupiscência; a Justiça, que fornece o arbítrio da correta medida; a Prudência, que separa o bem do mal. A oração, o jejum, a súplica e a penitência são medidas

---

<sup>612</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002, p.59.

<sup>613</sup> Ibid., p.60.

<sup>614</sup> Ibid., p.61.

<sup>615</sup> ISIDORO DE SEVILHA. **Etimologías**. Madrid: BAC, 2009, p.610.

que preparam o homem para o estado de Constância, o que Isidoro considera “ponto de guarda”. O homem santo é aquele que tem seu sangue purificado<sup>616</sup>, o que significa que foi limpo de distrações mundanas que lhe arraigavam o peso do mal, tanto do pecado original como de seus atos livres de pecado.

No entanto, a vida do cristão perfeito realiza-se progressivamente e requer uma subida de degraus. Nesse quesito, a experiência mística é significativa para a santidade: aquele que deseja se santificar deve se aproximar ininterruptamente de Deus. Na tradição filosófica cristã, essa aproximação é uma progressão que provém do conhecimento. Este, no entanto, não se refere a um conhecimento racional como criam os gnósticos, mas a um conhecimento de uma rigorosa pesquisa filosófica que conduz o homem a experimentar a unidade com Deus e a estabelecer contato com o Amor de Cristo. Este estágio é descrito por Agostinho como Caridade e é um dos mais sublimes. Impossibilitado de pensar e fazer o mal, como também de ser acometido por ele, o homem em Caridade é santificado<sup>617</sup>.

Para a tradição filosófica cristã o uso do pensamento é um válido instrumento para a procura de Deus. Todavia, o pensamento procede por conta de cada indivíduo, como é o caso de Valério do Bierzo. O pensamento e a linguagem, partes do arbítrio que Deus deu aos homens, fazem parte da necessidade do homem de se comunicar. Valério deixou-nos sua autobiografia e sua compilação de cópias hagiográficas que ele mesmo, enquanto copista, esmerou-se em fazer. Ambos os atos demonstram que Valério nos comunica um significado específico do que se refere à santidade. Em uma consideração geral sobre esses atos e o conteúdo que exprimem, podemos ponderar que a ilusão em relação ao mundo e a si mesmo, que Valério denuncia-nos em sua autobiografia, foi dissipada em dois períodos de vida, cenobita e eremita, por meio de sua aplicação aos estudos da tradição filosófica, práticas monásticas, enfrentamento de adversidades sociais, naturais e interiores. Essa trajetória de vida propiciou a Valério um discernimento sobre o entendimento da identidade da santidade.

Purificando conceitos da tradição filosófica cristã, Valério depura ideias, percebendo a relação do homem com Deus segundo modelos como os de sua

---

<sup>616</sup> ISIDORO DE SEVILHA. **Etimologías**. Madrid: BAC, 2009, p.837.

<sup>617</sup> MORESCHINI, C. **História da filosofia patrística**. São Paulo: Loyola, 2013, p.478.

compilação hagiográfica. Os santos desses escritos, nesse sentido, complementam o ideal de perfeição de Valério. O ideal de ser se enlaça ao ideal de saber. Essa narrativa, somada às hagiografias que compila, revela que a santificação de Valério passa por estágios de desenvolvimento espiritual, os quais acontecem no caminho entre seu início na vida correta – convicção na fé cristã e expressão monástica como modo de vida – até pelo menos sua velhice, período em que já integrava práticas e condutas adequadas ao ponto de concebê-las como exemplos e merecerem ser escritas em um conjunto de textos, que hoje chamamos de autobiográfico.

As descrições dos textos de Valério que analisamos demonstram que na concepção no monge bergidense a fé cristã católica praticada no noroeste da *Hispania* não se expressava com a ortodoxia necessária, de outro modo, Valério relata a existência de um cristianismo “frouxo” no qual a ascese dos membros religiosos não parece ser uma prerrogativa. Em seus escritos, Valério delineia um cenário no qual a população local ainda realizava cultos pagãos e necessitava de evangelização dos membros da *Ecclesia*. Além disso, os religiosos locais não testemunhavam uma vida virtuosa e tampouco coerente com a ascese idealizada por Valério para um religioso: o presbítero Justo é qualificado como glutão, ébrio, blasfemo, invejoso, iracundo<sup>618</sup>. Detalhes do comportamento desviado deste religioso mensuram a inexistência de uma ascese adequada à sua função e os qualificativos deslegitimadores do cargo religioso são contundentes. Outro personagem, Flaino, igualmente presbítero, é caracterizado como um homem bárbaro, perigoso e leviano<sup>619</sup>. Um suposto monge de nome Firminus, se não monge pelo menos era um convertido local, é caracterizado como insano e murmurador<sup>620</sup>. Um bispo, de nome Isidoro de Astorga, é descrito como um homem muito ruim<sup>621</sup>.

Frente a esse cenário de religiosos desregrados, apresentado por Valério, a presença de um monge preocupado com a santificação, como descreve Valério, é um problema, justamente devido à reiteração de que o comportamento dos servos

<sup>618</sup> VALERIO DE BIERZO. Item Valeri narrationes superius memorato patri nostro Donadeo Ordo Querimoniae praefatio discriminis. In: FRIGHETTO, R. **Valerio de Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.106-107.

<sup>619</sup> Ibid., p.102.

<sup>620</sup> VALERIO DO BIERZO. Item quod de superioribus querimoniis residuum sequitur. In: FRIGHETTO, R. op. cit., p.125.

<sup>621</sup> VALERIO DE BIERZO. Item Valeri narrationes superius memorato patri nostro Donadeo Ordo Querimoniae praefatio discriminis. In: FRIGHETTO, R. op. cit., p.109.

de Deus deve ser guiado por uma ascese explicitada pelos livros<sup>622</sup>. O religioso, na visão de Valério, deve observar o que está escrito nos livros do ofício diário e nos santos escritos, que podemos conjecturar que seriam tanto textos hagiográficos como tratados dogmáticos e filosóficos da patrística. A presença de Valério e sua imposição para os cristãos locais de um comportamento ascético causam desconforto e resistência entre os religiosos, pois estes não o praticavam. Devido a isso, segundo a narrativa valeriana, atormentam-no com acusações e perseguições pessoais. Até mesmo são coligados à influência demoníaca.

Esse comportamento desregrado dos religiosos que perseguem Valério propicia uma leitura da importância da correta conduta para que um religioso se legitimasse como interessado em sua santificação. Ao oferecerem subsídios de que não praticam um modo de vida adequado esses presbíteros e bispo não são respeitados por Valério. Ao não reconhecê-los como servos de Deus, Valério acredita não ferir a hierarquia da *Ecclesia*, pois adapta sua posição à normativa de que Deus observa a cada um conforme suas ações e não o título que possuem<sup>623</sup>. Este proceder corresponde ao que Agostinho afirma em sua *Doctrina Christiana*, pois, segundo ele “o que é justo e verdadeiro pode ser pregado por coração depravado e enganador”<sup>624</sup>, visto que a cátedra eclesiástica corresponde à cátedra de Moisés, que, apesar de constranger os religiosos a ensinar o bem, está à mercê do livre arbítrio humano, o qual pode ser inclinado para o mal.

Apresentando-se como alguém que agia adequadamente e buscava a santidade, Valério desenvolve a narrativa de sua expressão de santidade por meio de dois episódios de experiência mística, nos quais a divindade parece comunicarlhe que Valério faz parte dos servos verdadeiros do Senhor. O primeiro é o reconhecimento, em uma aparição em sonho à matrona Theodora, de um Anjo que se diz servo de S. Félix. Nesse episódio o Anjo declara que Valério deveria receber o manto prometido, sinal de que o ajudavam e cuidavam dele. E, há a imediata aceitação da parte da nobre local, que acata essa experiência mística como obra de

<sup>622</sup> VALERIO DO BIERZO. Item quod de superioribus querimoniis residuum sequitur. In: FRIGHETTO, R. **Valerio de Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.126.

<sup>623</sup> Ibid., p.127.

<sup>624</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002, p.217.

Deus<sup>625</sup>. Outro ponto é o desenvolvimento de um discipulado e de frutos espirituais a partir dessa ação. A formação ascética que Valério oferece aos monges João e Saturnino, que se associam a ele para aprender a fé cristã, rende milagres. Em um primeiro momento, Valério destaca a castidade, confissão e reverência a Deus por parte de João, nivelando-o com ele próprio, sendo assim capaz de compartilhar sua vida com este discípulo<sup>626</sup>, o que nos faz crer na prática ascética e santificadora de João. Do mesmo modo que Valério, esse discípulo abraça a vida monástica em intensidade e não vislumbra nos cargos religiosos um caminho para a santificação. Porém, sob forças de pressão, João torna-se presbítero de São Felix e separa-se de Valério, que segue para o mosteiro de Rufiana.<sup>627</sup>

No exercício de seu cargo, João trava contato com Saturnino, primeiramente como um homem converso que deseja aprender sobre a fé cristã. Para tal, João ministra-lhe práticas aprendidas com Valério como a observância a abstinência, vigília, jejum, orações, canto de salmos e diferentes tarefas ligadas ao ofício<sup>628</sup>. Juntos, João e Saturnino zelam pela população local de cristãos e fomentam a evangelização, enquanto Valério, retirado à cela de Fructuoso, permanecia em contemplação, como um grande tronco de árvore que expande suas raízes de santificação, sem, contudo, estar desligado de seus discípulos, vistos como se fossem os galhos desta árvore. A evangelização da região parece ser acompanhada de perto por Valério e a ação dos dois discípulos aumenta o número de fiéis que acompanham a trajetória de Valério, intensificando de tal maneira que exigem a construção de outro local de culto, além de São Félix, que estava sob a guarda de João. Desse modo, o oratório de São Pantaleão é erigido a partir de uma revelação divina e recebe a consagração do Bispo Aurélio de Astorga, tornando-se um oratório legítimo de culto cristão. Para os ofícios desse local, Saturnino é eleito presbítero<sup>629</sup>.

A saga dos discípulos de Valério é envolvida pela expressão de quatro milagres: a cura do pé do próprio Saturnino; a abertura da porta do oratório; a

---

<sup>625</sup> VALERIO DO BIERZO. Item quod de superioribus querimoniis residuum sequitur. In: FRIGHETTO, R. **Valerio de Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.115.

<sup>626</sup> Ibid., p.118.

<sup>627</sup> Idem.

<sup>628</sup> Idem.

<sup>629</sup> VALERIO DO BIERZO. Item quod de superioribus querimoniis residuum sequitur. In: FRIGHETTO, R. **Valerio de Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.120.

proteção da colheita e a cura da paralisia de um camponês local, Basílio<sup>630</sup>. Todos os milagres são expressões da intervenção divina que produziu a solução do mal de forma imediata. Esses milagres aconteceram enquanto Valério estava em oração na cela de Frutuoso e de certa forma revelam os frutos espirituais que o mestre Valério colhia por meio de seu discípulo em S. Pantaleão.

No entanto, como expressão de Valério, “a vida presente é vã e a honra recebida provisória”, e, em pouco tempo, segundo a narrativa, tanto João como Saturnino estarão alheios a essa atmosfera de milagres e intervenção divina. Parece que Saturnino começou a receber o mesmo tipo de perseguições a que Valério outrora esteve destinado e não aguentando essas vexações abandona a vida religiosa e parte, levando consigo os livros que Valério havia ele mesmo copiado e deixado no altar de S. Pantaleão para guiarem o ministério de Saturnino<sup>631</sup>. E, quanto a João, parece também ter sido perseguido pelos falsos religiosos e locais que se sentiam ultrajados com sua prática ascética e modo de proceder cristão. Estes podem ter sido seus assassinos, cortando-lhe sua cabeça no altar do oratório – um recado bastante claro da hostilidade local para Valério<sup>632</sup>.

Valério não se dá por vencido e toma para si a responsabilidade do oratório de São Pantaleão. Neste momento de sua vida, parece sentir-se pleno. Desenvolve a partir desse fato a narrativa de momentos iluminados, nos quais se sente acariciado espiritualmente<sup>633</sup>. Nada mais do que lhe é externo o preocupa. E descreve um estado de perfeita caridade, segundo o modelo agostiniano. Incapaz de ser atingido pelo mal e de praticar o mal, Valério parece ter alcançado o que sempre buscara: a paz espiritual<sup>634</sup>.

Desse modo, as dificuldades de sociabilidade de Valério, por vezes também interpretadas como manifestações de influência demoníaca sobre pseudo-servos de

<sup>630</sup> VALERIO DO BIERZO. Item quod de superioribus querimoniis residuum sequitur. In: FRIGHETTO, R. **Valerio de Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.121.

<sup>631</sup> Segundo Agostinho, “Quando, porém, alguém se separa pela inteligência, dessa miserável sociedade pagã, tendo-se tornado cristão, deve aproveitar-se dessas verdades, em justo uso, para a pregação do Evangelho” (AGOSTINHO DE HIPONA. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002, p.145). A atitude de Valério para com a população local é de acolhimento, pois sabendo que iria ausentar-se da mesma e consciente da necessidade de cristianização da região preocupa-se em formar substitutos e prover-lhes de meios de instrução.

<sup>632</sup> VALERIO DO BIERZO. Item quod de superioribus querimoniis residuum sequitur. In: FRIGHETTO, R. **Valerio de Bierzo - Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006, p.122.

<sup>633</sup> Ibid., p.123.

<sup>634</sup> Ibid., p.124.

Deus, deslegitimados pela má conduta, são reflexo de um ambiente alheio à moral ascética, no qual o culto pagão ainda resistia e os sacerdotes designados para a evangelização local não correspondiam à observância aos princípios de fé. Assim, antes de um trãsfuga social no seio da *Ecclesia*, notamos um monge defensor da *Ecclesia*, sobretudo naquilo que tem de mais precioso em sua história, que é a justificação racional dos princípios de fé, os quais ordenam uma conduta condizente, ou seja, a compreensão da *Ecclesia* como exemplo para a sociedade, aos moldes do pensamento da filosofia patrística, que instiga a busca pela perfeição como testemunha da representação de Cristo neste mundo.

Valério parece-nos ter sido um moralizador de um ambiente que ao seu modo não condizia com os desígnios de Deus e sua santificação pessoal produziu um quadro sócio-cultural importante de ser absorvido como trajetória para a santidade, durante a Antiguidade Tardia do século VII. Ao ser reconhecido pelo Anjo de Frutuoso e ser coroado com os milagres de seus discípulos, o monasticismo de Valério já havia se expressado como eremita e cenobita, e o monge bergidense já havia avançado em idade e compreensão teológica. Essas constatações sobre si mesmo talvez tenham motivado Valério a escrever suas memórias e de alguma maneira produzir um legado para uma região que carecia de exemplos.

Oferecendo a perspectiva de um monacato próprio, no qual a sua conduta de vida é guiada pelos Livros, tal como uma lei, Valério desenvolve uma rotina monástica sem ignorar o contato com a população local e sua consequente evangelização. Essa trajetória exemplifica uma busca pela santidade condizente com a tradição filosófica cristã, enaltecendo cânones filosóficos da doutrina cristã por meio do aprofundamento nos estudos e constância de esforços.



## REFERÊNCIAS

### FONTES PRIMÁRIAS

AGOSTINHO DE HIPONA. **A cidade de Deus**. v.3 (Livros XVI a XXII). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

\_\_\_\_\_. **A graça**: o espírito e a letra, a natureza e a graça, a graça e o pecado original. São Paulo: Paulus, 1998.

\_\_\_\_\_. **O livre-arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1995.

\_\_\_\_\_. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002.

SANTO ATANASIO. **Contra os Pagãos; A encarnação do verbo; Apologia de S. Antônio**. São Paulo: Paulus, 2002.

BASÍLIO MAGNO. **As regras monásticas**. Petrópolis: Vozes, 1983.

GREGORIO MAGNO. **Regra Pastoral**. São Paulo: Paulus, 2010.

\_\_\_\_\_. **Moralia in Job**. Turnhout: Brepols, 1985.

ISIDORO DE SEVILHA. **Etimologías**. Texto latino, versão espanhola e notas: OROZ RETA, J.; CASQUERO, M. A. A. Introdução Geral de: DIAZ Y DIAZ, M. C. Madrid: BAC, 2009.

\_\_\_\_\_. **Sentencias**. In: CAMPOS RUÍZ, J.; ROCA MELIÁ, I. (Ed.). Madrid: BAC, 1971.

PEREGRINAÇÃO DE EGÉRIA. Liturgia e catequese em Jerusalém no século IV. Tradução e notas do original latino de M. G. NOVAK; comentários de Frei Alberto BECKHAUSER. Petrópolis: Vozes, 2004.

REGRA COMUM. In: CAMPOS RUÍZ, J.; ROCA MELIÁ, I. (Org.). **Reglas Monásticas de la España visigoda**. Madri: BAC, 1971.

REGRA DE BASILIO. In: **As regras monásticas**. Petrópolis: Vozes, 1983.

REGRA DE BENTO. In: CAMPOS RUÍZ, J.; ROCA MELIÁ, I. (Org.). **Reglas Monásticas de la España visigoda**. Madri: BAC, 1971.

REGRA DE FRUCTUOSO. In: CAMPOS RUÍZ, J.; ROCA MELIÁ, I. (Org.). **Reglas Monásticas de la España visigoda**. Madri: BAC, 1971.

REGRA DE ISIDORO. In: CAMPOS RUÍZ, J.; ROCA MELIÁ, I. (Org.). **Reglas Monásticas de la España visigoda**. Madri: BAC, 1971.

VALERIO DO BIERZO. Item quod de superioribus querimoniis residuum sequitur. In: FRIGHETTO, R. **Valerio do Bierzo – Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006.

\_\_\_\_\_. Item replicatio sermonum a prima conversione. In: FRIGHETTO, R. **Valerio do Bierzo – Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006.

\_\_\_\_\_. Item Valeri narrationes superiorius memorato patri nostro Donadeo ordo querimoniae praefatio discriminis. In: FRIGHETTO, R. **Valerio do Bierzo – Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006.

\_\_\_\_\_. Item alia (Sobre outras coisas). Tradução da autora a partir do manuscrito em latim.

\_\_\_\_\_. Item dicta Valeri ad beatum Donadeum scripta. In: DIAZ Y DIAZ, M. C. **Valerio del Bierzo**. Su persona. Su obra. Madrid: Taravilla, 2006.

\_\_\_\_\_. Nuperrima editio. In: DIAZ Y DIAZ, M. C. **Valerio del Bierzo**. Su vida, su obra. Madrid: Taravilla, 2006.

\_\_\_\_\_. De primo quinquageno. In: DIAZ Y DIAZ, M. C. **Valerio del Bierzo**. Su vida, su obra. Madrid: Taravilla, 2006.

\_\_\_\_\_. Caput opusculorum. In: DIAZ Y DIAZ, M. C. **Valerio del Bierzo**. Su vida, su obra. Madrid: Taravilla, 2006.

\_\_\_\_\_. De Bonello monacho. In: DIAZ Y DIAZ, M. C. **Valerio del Bierzo**. Su vida, su obra. Madrid: Taravilla, 2006.

\_\_\_\_\_. De celeste revelatione. In: DIAZ Y DIAZ, M. C. **Valerio del Bierzo**. Su vida, su obra. Madrid: Taravilla, 2006.

\_\_\_\_\_. Epitameron a Valerio scriptum. In: DIAZ Y DIAZ, M. C. **Valerio del Bierzo**. Su vida, su obra. Madrid: Taravilla, 2006.

\_\_\_\_\_. Epitameron consummationis. In: DIAZ Y DIAZ, M. C. **Valerio del Bierzo**. Su vida, su obra. Madrid: Taravilla, 2006.

\_\_\_\_\_. Epistola beatissime Egerie. In: DIAZ Y DIAZ, M. C. **Valerio del Bierzo**. Su vida, su obra. Madrid: Taravilla, 2006.

\_\_\_\_\_. Epitameron proprie necessitudinis. In: DIAZ Y DIAZ, M. C. **Valerio del Bierzo**. Su vida, su obra. Madrid: Taravilla, 2006.

\_\_\_\_\_. Epitameron propium. In: DIAZ Y DIAZ, M. C. **Valerio del Bierzo**. Su vida, su obra. Madrid: Taravilla, 2006.

\_\_\_\_\_. De genere monachorum. In: DIAZ Y DIAZ, M. C. **Valerio del Bierzo**. Su vida, su obra. Madrid: Taravilla, 2006.

\_\_\_\_\_. Monachorum penitentiae (Sobre a penitência dos monges). Tradução da autora a partir do manuscrito em latim.

\_\_\_\_\_. De exultatione diaboli in ruina monachorum vel perseuerantia et labore perfectorum (Da exultação do diabo). Tradução da autora a partir do manuscrito em latim.

\_\_\_\_\_. De monachorum penitentia recuperationis post ruina (Sobre a penitência de recuperação dos monges após a ruína). Tradução da autora a partir do manuscrito em latim.

VIVES, J. (Ed.). **Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos**. Madrid: CSIC, Instituto Enrique Florez, 1963.

## FONTES SECUNDÁRIAS

A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2010.

AGOSTINHO DE HIPONA. Acerca da doutrina cristã (excertos). Tradução de: ANDRADE, J. In: **Textos de hermenêutica**. Porto: Rés, 1984.

\_\_\_\_\_. **O mestre**. São Paulo: Paulus, 2008.

BRAULIO DE ZARAGOZA. **Epistolario**. Edición crítica y traducción por: L. Riesgo Terrero. Sevilla: Editorial Católica Española, 1975.

CLEMENTE ROMANO et al. **Padres Apostólicos**. São Paulo: Paulus, 1997.

CICERÓN. **Sobre el orador**. Introducción, traducción y notas de: ISO, José Javier. Madrid: Gredos, 2002.

EUSEBIO DE CESAREIA. **História Eclesiástica**. São Paulo: Paulus, 2000.

GREGORIO MAGNO. **Obras**. Madrid: BAC, 1958.

IRINEU DE LIÃO. **Contra as heresias**. São Paulo: Paulus, 1997.

JOÃO CASSIANO. **Conferências**. Juiz de Fora: Subiaco, 2008.

PAULUS OROSIUS. **Historiarum Adversum Paganus**. In: ZANGMEISTER, K. (Ed.). Heidelberg: [s.n.], 1881.

## HISTORIOGRAFIA

ABBAGNANO, N. **Historia de la filosofia**. Barcelona: Montaner y Simon, 1955.

ALMEIDA, A. J. de. A origem dos presbíteros-episcopos na igreja do Novo Testamento (I). **Revista Perspectiva Teológica**. Belo Horizonte, v. 32, n. 88, set./dez. 2000, p. 329-362.

BERARDINO, A. Di (Org.). **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs**. Tradução de: ANDRADE, C. Petrópolis: Vozes, 2002.

BERLIOZ, J. **Monges e religiosos na Idade Média**. Lisboa: Terramar, 1994,

BLOCH, M. *et al.* **La transición del esclavismo al feudalismo**. Madrid: Akal, 1976.

BLOCH, R.; COUSIN, J. **Roma e seu destino**. Lisboa: Cosmos, 1964.

BOURDIEU, P. **Le sens pratique**. Paris: Minuit, 1980.

\_\_\_\_\_. **Méditations Pascalienues**. Paris: Seuil, 1997.

BRAUDEL, F. **O espaço e a história no Mediterrâneo**. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

BROWN, P. **O fim do mundo clássico**. De Marco Aurélio a Maomé. Lisboa: Verbo, 1975.

\_\_\_\_\_. **Corpo e sociedade**. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

\_\_\_\_\_. **Le cult des saints**. Son essor et sa function dans la chrétienté latine. Paris: Cerf, 1984.

\_\_\_\_\_. **Santo Agostinho**. Uma Biografia. Rio de Janeiro: Record, 2008

BURKE, P. **A escrita da história**. São Paulo: Editora da UNESP, 1992.

\_\_\_\_\_. **O mundo como teatro**: estudos de antropologia histórica. Lisboa: DIFEL, 1992.

CADIOU, F. *et al.* **Como se faz História**: Historiografia, método e pesquisa. Tradução de: UNTI, G. Petrópolis: Vozes, 2007.

CANDAU, J. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2012.

CARRUTHERS, M. **A técnica do pensamento**: meditação, retórica e construção de imagens (400-1200). Tradução de: MAIORINO, J. E. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

CAVACA, O. 'Em Cristo' O Princípio Fundante da Ecclesiologia Paulina. **Revista de Cultura Teológica**. São Paulo, v. 17, n. 67, 2009, p.117-138.

CERTEAU, M. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

CHARTIER, R. O mundo como representação. **Revista Estudos Avançados**. São Paulo, v. 5, n. 11, jan./abr. 1991. (Traduzido de Revista Annales, n. 6, nov./dez. 1989, p. 1505-1520). Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40141991000100010&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141991000100010&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 03/05/2013.

COLOMBÁS, G. M. **El monacato primitivo**. Madrid: BAC, 1998.

COMBET, C. L. Ascétisme et eudémonisme chez Platon. **Annales Littéraires de l'Université de Franche-Comté**, Paris, n. 626, p.17-45.

CONDE, A. L. **La vida cotidiana de los monjes de la Edad Media**. Madrid: Editorial Complutense, 2007.

CURTIUS, E. R. **Literatura européia e Idade Media latina**. São Paulo: EDUSP; HUCITEC, 1996.

DEPLACE, C. Ermites et ascètes à la fin de l'antiquité et leur fonction dans la société rurale. L'exemple de la Gaule. Mélanges de L'école française de Rome. **Antiquité**. 1992.

DIAZ Y DIAZ, M. C. **Valerio del Bierzo**. Su persona. Su obra. Madrid: Taravilla, 2006.

\_\_\_\_\_. **La vida de San Fructuoso de Braga**. Braga: [s.n.], 1974.

\_\_\_\_\_. Notas para uma cronologia de Frutuoso de Braga. **Bracara Augusta**, Braga, v. 21, 1967, p. 215-223.

\_\_\_\_\_. Introducción a la Regla de San Fructuoso. In: CAMPOS RUÍZ, J.; ROCA MELIÁ, I. (Org.). **Reglas monásticas de la España visigoda**. Santos Padres Españoles II. San Leandro, San Fructuoso, San Isidoro. Madrid: BAC, 1971.

DIAZ, P. C. Valerio del Bierzo e la autoridad eclesiástica. **Helmantica**, Salamanca, 1997.

\_\_\_\_\_. Consideraciones sobre las cecas de la *Gallaecia* visigoda. In: III Congreso Peninsular de Historia Antigua, Preactas II (Vitoria), p.643-648.

DIAZ MARTINEZ, P. C. Marginalidad Económica, Caridad y Conflictividad social en la Hispania Visigoda, In: \_\_\_\_\_. **De Constantino a Carlomagno: disidentes heterodoxos marginados**. Cadiz: 1992.

\_\_\_\_\_. Comunidades monásticas y comunidades campesinas en la España visigoda. In: Los visigodos. Historia y civilización. **Antigüedad y cristianismo**. Murcia, 1996.

DINIZ, R. C. D. Perspectiva histórica e hegemonia política: os visigodos na abordagem de Isidoro de Sevilha. In: SILVA, L. R.; RAINHA, R. S.; SILVA, P. D. (Orgs.). **Organização do Episcopado Ocidental (séculos IV-VIII)**. Discursos, Estratégias e Normatização. Rio de Janeiro: PEM, 2011.

DOSSE, F. **A história**. Bauru: EDUSC, 2003.

ELIAS, N. **O processo civilizador**. v.1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

FINLEY, M. I. **Mythe, mémoire, histoire**. Paris: Flammarion, 1981.

FLORIN, J. L. **Linguagem e ideologia**. São Paulo: Ática, 2000.

FRIGHETTO, R. Panorama Económico-Social del NO. de la Península Ibérica en época visigoda. La Obra de Valerio del Bierzo. **Tese de Doutorado**. Universidad de Salamanca, 1996.

\_\_\_\_\_. Infidelidade e Barbárie na *Hispania* Visigoda. **Gérion**, Madrid, 20-1, 2002.

\_\_\_\_\_. Aspectos da teoria política isidoriana: o cânone 75 do IV Concílio de Toledo e a constituição monárquica do reino visigodo de Toledo. **Revista de Ciências Históricas**, Porto, n. 12, 1997.

\_\_\_\_\_. O problema da legitimidade e a limitação do poder régio na *Hispania* visigoda: o reinado de Ervígio (680-687). **Gerión**, Madrid, 2004, p. 42.

\_\_\_\_\_. A longa Antiguidade Tardia: problemas e possibilidades de um conceito historiográfico. In: **VII Semana de Estudos Medievais** – Por uma longa duração: perspectivas dos Estudos Medievais no Brasil. Brasília: Universidade de Brasília - Programa de Estudos Medievais, 2009.

\_\_\_\_\_. Algumas considerações: o poder político na Antiguidade Clássica e na Antiguidade Tardia. **Revista Stylos** (Instituto de Estudios Grecolatinos Francisco de Novoa), Buenos Aires, v. 13, 2004, p. 37-47.

\_\_\_\_\_. A Regra Monástica de Isidoro de Sevilha e a questão dos limites entre as províncias eclesiásticas na *Baetica* hispano-visigoda (século VII). **Tiempo y Espacio**, n. 14, 2004.

\_\_\_\_\_. Historiografia e poder: o valor da história, segundo o pensamento de Isidoro de Sevilha e de Valério do Bierzo (*Hispania*, século VII). **Revista História da Historiografia**. Ouro Preto, n. 5, set. 2010.

\_\_\_\_\_. Religião e política na Antiguidade Tardia: os godos entre o arianismo e o paganismo no século IV. **Revista de História (UFES)**, v. 25, 2011, p.117.

\_\_\_\_\_. Um protótipo de *pseudo sacerdos* na obra de Valério do Bierzo. **Arys**, n.2., Universidad de Huelva, 2009.

\_\_\_\_\_. Um possível exemplo de *redemptus captivus* no Noroeste peninsular hispano-visigodo: Valério do Bierzo. **Gérion**. Madrid (Servicio e Publicaciones Universidad Complutense), n. 15, 1997.

\_\_\_\_\_. Transformação e tradição: a influência do pensamento político e ideológico do mundo romano clássico na Antiguidade Tardia. **Diálogos**, DHI/PPH/UEM, v. 12, n. 2/n.3, 2008.

\_\_\_\_\_. **Valerio de Bierzo – Autobiografia**. La Coruña: Toxosoutos, 2006.

\_\_\_\_\_. **Antiguidade Tardia** – Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações. Séculos II-VIII. Curitiba: Juruá, 2012.

\_\_\_\_\_. Religião e Poder no Reino Hispanovisigodo de Toledo: a busca da unidade político-religiosa e a permanência das práticas pagãs no século VII. **Iberia** – Revista de La Antigüedad, n. 2, 1999.

\_\_\_\_\_. *Memoriae conseruandae causa facit*. A Memória e a História como veículos da construção das Identidades no Reino Hispano-Visigodo de Toledo (Finais do século VI – primórdios do século VII).

\_\_\_\_\_.; DAL PRA DE DEUS, A. *Sanctitas in somnium*: elementos oníricos da santidade segundo o *replicatio sermonum ad prima conuersione*, de Valério do Bierzo. **Revista Signum**, v. 11, n. 2, 2010, p.62-65.

FOX, R. L. Cultura escrita e poder nos primórdios do cristianismo. In: BOWMAN, A. K.; WOOLF, G. (Org.). **Cultura escrita e poder no mundo antigo**. São Paulo: Ática, 1998.

GAJANO, S. B. **La santità**. Roma/Bari: Laterza, 1999.

GASCÓ, F. La crisis del siglo III y la recuperación de la Historia de Roma como un tema digno de ser historiado. In: \_\_\_\_\_. **Studia historica**. Historia Antigua IV-V. Homenaje al profesor Marcelo Vigil (I). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1986-87, p.167-71.

GÉHIN, P. À propos d'Évagre le Pontique. **REG**, 103, 1990, p.263-267.

GIBBON, E. **História do declínio e da queda do Império romano**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GILSON, E. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2006.

\_\_\_\_\_. **O espírito da filosofia medieval**. Tradução de: BRANDÃO, E. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GRIMAL, P. **La civilisation romaine**. Paris: Arthaud, 1960.

GUARINELLO, N. L. Império Romano e Identidade grega. In: FUNARI, P. P. A.; SILVA, M. A. O. (Org.). **Política e identidade no mundo antigo**. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2009, p. 150-154.

HARLEMAN, E. Le néoplatonisme et son influence sur la doctrine chrétienne. **Eranos**, n.83, 1985, p.92-96.

HERRMANN-MASCARD, N. **Les reliques des saints**. Formation coutumière d'un droit. Paris: Klincksieck, 1975.

HIDALGO DE LA VEGA, M. J. **El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio Romano**. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1995.

\_\_\_\_\_. Algumas reflexões sobre los límites del *oikoumene* en el Imperio Romano. **Gerión**, Madri, v. 23, n. 1, 2005.

KAUFMANN, T. **História ecumênica da Igreja**. São Paulo: Loyola, 2012.

LECLERCQ, J. Fenomenologia del Monachesimo. In: PELLICCIA, G.; ROCA, G. (Dir.). **Dizionario degli Istituti di Perfezione**. v. 5. Roma: Paoline, 1978, col. 1672-1684.

MARROU, H. I. **Decadência romana ou Antiguidade Tardia?** Lisboa: Aster, 1979.

\_\_\_\_\_. **Décadence romaine ou Antiquité Tardive?** (III-VI siècle). Paris: Editions du Seuil, 1977.

\_\_\_\_\_. **História da educação na Antiguidade**. São Paulo: EPU, 1975.

MAINGUENEAU, D. **Novas tendências em análise do discurso**. Tradução de: DURSKY, F. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993.

MANZANARES, C. V. **Dicionário de patrística**. Aparecida: Santuário, 1995.

MARITAIN, J. **O pensamento vivo de São Paulo**. São Paulo: Martins, [19--].

MCGRADY, A. A. (Org.). **Filosofia medieval**. Aparecida: Ideias & Letras, 2008.

MOMIGLIANO, A. L'età del trapasso fra storiografia antica e storiografia medievale (320-550 D.C.). In: \_\_\_\_\_. **La storiografia altomedievale** – settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo XVII. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1970, p. 89-118.

\_\_\_\_\_. **Limites da helenização**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

\_\_\_\_\_. Historiografía de la religión: concepciones occidentales. In: \_\_\_\_\_. **De paganos, judíos y cristianos**. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1996.



\_\_\_\_\_. Storiografia pagana e Cristiana nel secolo IV d.C. In: \_\_\_\_\_. (Dir.). **II conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV**. Torino: Giulio Einaudi, 1975.

MORESCHINI, C. **História da filosofia patrística**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

NOGUEIRA, P. A. S. **Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulinas, 2003.

ORLANDIS, J. **Europa e sus raíces cristianas**. Madrid: Rialp, 2004.

\_\_\_\_\_. **Historia del reino visigodo español**. Madrid: Rialp, 2006.

ORLANDI, E. P. **As formas do silêncio: no movimento dos sentidos**. Campinas: Editora Unicamp, 2007.

PEDRO, A. de. **Dicionário de termos religiosos e afins**. Aparecida: Santuário, 1993.

PEREIRA, M. H. R. **Estudos de história da cultura clássica: cultura romana**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

PEREZ DE URBEL, J. **Los Monjes Españoles de la Edad Media**. Madrid, 1933.

PIERONI, G.; PALAZZO, C. L.; SABEH, L. A. (Org.). **Entre Deus e o Diabo: Santidade reconhecida, santidade negada na Idade Média e Inquisição Portuguesa**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2007.

POHL, W. **Kingdoms of the Empire: the integration of barbarians in Late Antiquity**. Nova Iorque: Brill, 1997.

REALE, G.; ANTISERI, D. **História da filosofia: Antiguidade e Idade Média**. São Paulo: Paulus, 1990.

RAINHA, R. S. Uma abordagem weberiana do III Concílio de Toledo (589). In: SILVA, L. R.; RAINHA, R. S.; SILVA, P. D. (Orgs.). **Organização do Episcopado Ocidental (séculos IV-VIII)**. Discursos, Estratégias e Normatização. Rio de Janeiro: PEM, 2011.

RICOEUR, P. **Tempo e narrativa** (Tomo III). Tradução de: FERREIRA, R. L. Campinas: Papirus, 1995.

\_\_\_\_\_. A crise da consciência histórica e a Europa. **Lua Nova**, São Paulo, n. 33, ago. 1994. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-64451994000200007&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451994000200007&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 03/05/ 2013.

ROBLES SIERRA, A. San Valério del Bierzo y su corriente de espiritualidad monástica. **Teologia Espiritual** – Revista de los estudios generales dominicanos de España, v.9, Valência, 1965.

SANTOS, N. **El Cristianismo en el marco de la crisis del siglo III en el Imperio Romano**. Cristianismo e Imperio Romano durante el siglo III de los Severos al reconocimiento de la Iglesia. Madrid: Clásicos, 1996.

SAYAS ABENGOCHEA, J. J.; GARCIA MORENO, L. A. Romanismo y Germanismo. El despertar de los pueblos hispánicos. In: TUÑÓN DE LARA, M. (Org.). **História de España**. Barcelona: Editorial Labor, 1981.

SILVA, A. C. L. F. da. Reflexões sobre os martírios, a obra *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesaréia e a hagiografia cristã. In: CICLO DE DEBATES EM HISTÓRIA ANTIGA - Dialogando com Clio, 18, I 2008, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: Lhia, 2008. CD-ROM.

SILVA, L. R. Algumas considerações acerca do poder Episcopal nos centros urbanos hispânicos – século V ao VII. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 37, 2002, p.65-82.

\_\_\_\_\_. O demônio na autobiografia de Valério do Bierzo. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – ANPUH, 26, 2011, São Paulo. **Anais...** São Paulo: julho 2011.

TEJA, R. **El cristianismo primitivo en la sociedad romana**. Madrid: Istmo, 1990.

\_\_\_\_\_. **Emperadores, obispos, monjes y mujeres**. Protagonistas del cristianismo antiguo. Madrid: Trotta, 1999.

TOMAZ, R. B. P. Homem santo, um novo herói? A figura heroica clássica no discurso cristão na *Hispania* visigoda do século VII. In: SILVA, L. R.; RAINHA, R. S.; SILVA, P. D. (Orgs.). **Organização do Episcopado Ocidental (séculos IV-VIII)**. Discursos, Estratégias e Normatização. Rio de Janeiro: PEM, 2011.

UBIÑA, J. **La crisis del siglo III y el fin del mundo antiguo**. Madrid: Akal, 1982.

VAUCHEZ, A. **La spiritualité du Moyen Age Occidental** (VIII-XIII siècle). Paris: Seuil, 1994.

\_\_\_\_\_. O Santo. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. C. (Org.). **Dicionário temático do ocidente Medieval**. São Paulo: Universidade do Sagrado Coração, 2002.

VIEIRA PINTO, O. Civilização e barbárie como construções teóricas e definições do poder régio na antiguidade tardia: notas iniciais. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – ANPUH, 19, 2008, São Paulo. **Anais...** São Paulo: USP, set. 2008.

WALBANK, F. W. **La pavorosa revolución**. Madrid: Alianza, 1981.

WALLACE-HADRILL, A. **Rome's Cultural Revolution**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.